1

قال الشيخ العارف ابو طالب المكي قدس الله سره الكلام سبعة عشر جمعتها من حكمة التجربة لدي في القلب من الكرامات الله واصراد

على المحبة والقسط من لعنة الله وركض من مكر الله ولا تحرج في اللسان ومن التهاون الزرد في المحسن والتمس الخصوص والبحر ويلبث في البطر

ومن كثرة المسكرات ولكل الربا ولكثرة مال التقسيم كلام واساءة الفتوح ومن الزنا واللواط واساءة البدن ومن العقل والرقة وحصدة

في الصلاة ومن الغرائم الضعف وحصدة في سائر الجسد ومن عقوق الوالدين تم

هذا الكتاب هو شرح الاشارات لابن سينا
تأليف نصير الدين الطوسي وعليه خط المصنف
وهو مكتوب في حياته ومقروء عليه
ويليه قصة ابسال وسلامان
منقول من خط حنين بن اسحاق بن قرة الحراني

ما في نفس الامر هو الثابت في العقل المجرد وهو المثل الافلاطونية ٥

قال فيثاغورس خساسة الانسان يعرف بشيئين بان يكثر كلامه فيما لا ينتفع به او يخبر بما لا يسأل عنه قال افلاطون لا يؤخر ان آكل المحتاج الى غد فانك لا تدري ما يكون غداه

[redacted]

من كتاب الظهير ... راه السيد محمد اسعد عفي عنهما

[illegible]

هذه الثمانية مذكورة في الشرح المذكور في الاولى من المجلدين

في شروح الاشارات ... شرح ابن ...

قد قيل ان معاوية اتحف ابا الاسود الدؤلي في ... العلاء ... المعسل ... بمنية ما ... يا ابه قال

... اطلقنا بها معويه ... عقلي ... دينا ... يقول

ابا الشهد المزعفر يا ابن حرب ... نبيع عليك احسابا ودينا

معاذ الله كيف يكون هذا ومولانا امير المؤمنينا

لابي الفتح البستي رحمه الله

عتبا على هذا الزمان فانه زمان عقوق لا زمان حقوق

فكل رفيق فيه غير مرافق وكل صديق فيه غير صدوق

[illegible]

ان افضل الحكما وخاتمهم الخواجه نصير الحق والدين لعنه الله بغفرانه

كل ما يكون في شيء بالقوة ثم يخرج منه الى الفعل فان كان خروجه الى الفعل ابتداء لكل الشيء من الاخروج واصلاً فهو من تلك الجهة كمال له ثم ان الكمال ينقسم الى اول وثاني وذلك باعتبارين اولهما ان يكون الشيء الذي يخرج من القوة الى الفعل لا يكون من شانه ان يخرج بتمامه دفعة فيسمى ما يخرج منه الى الفعل قبل خروج تمامه كمالا اولا وكماله الذي يتوخاه ويقصده بعد نقصه بعد خروجه الى الفعل كمالا ثانيا وبهذا الاعتبار يعرف الحركة بانها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وثانيهما ان يكون الشيء الذي يخرج الى الفعل يكون من شانه ان يخرج بتمامه دفعة فان كان حصول ذلك الشيء يجعله نوعا غير ما كان قبل الحصول سمي كمالا اولا وما يصدر عنه بعد تنوعه من حيث هو ذلك النوع يسمى كمالا ثانيا وبهذا الاعتبار يعرف النفس بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والصور التي تحصل للمركبات ويجعلها انواعا ويمكن ان يزول عنها الى بدل كصور المعادن والنباتات والحيوانات لا كصور العناصر يسمى صورا وكمالاته ٥

وقال ايضا رحمه الله الطبيعة باشتراك الاسم يطلق تارة على ما هو مبدأ الحركة والسكون بالذات واليها ينسب العلم الطبيعي وتارة على اعيان الموجودات من حيث تعقلها وهي تشتمل على الماديات والمفارقات كلها ويكون لكل نوع طبيعة تخصها بذلك المعنى وقال غيره في تقرير قول الحكما ان النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي منهم من جعل الطبيعي وصفا للكمال الاول وقال كمال اول طبيعي لجسم آلي وشرح هذا الرسم ان الكمال على قسمين كمال اول وهو الذي يكون به الشيء نوعا بالفعل وكمال ثان وهو الذي يتبع نوعية الشيء كالعلم وغيره فقولهم اول احترزوا عن القسم الثاني من قسمي الكمال وقولهم جسم طبيعي احترزوا به عن كمالات الجسم الصناعي كالسرير وغيره هذا على راي من جعل الطبيعي وصفا للجسم اما من جعله وصفا للكمال الاول فانه قال ان من الكمالات ما هو صناعي حاصل بفعل الانسان كالتشكلات الصناعية ومنها ما هو طبيعي غير كائن بفعل الانسان كالقوى التي هي مبادي الافعال والانفعالات الحيوانية والنباتية والنفس من الكمالات الطبيعية لا الصناعية وقولهم آلي ارادوا به ان كمالاته الثانية يصدر عنه بواسطة الآلات فيه بخلاف البسائط والمركبات المعدنية ومن الناس من قال عوض قولهم آلي ذي حيوة ومنهم من جعل لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة ٥



بسم الله الرحمن الرحيم رب اعن

النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية

وانما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد
اشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول
فقد مر بيانه واما الجسم هنا فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعي فما يقابل الصناعي
والمعنى الذي يضاف الى ذلك فيخص النفس الارضية متناولة للنفوس
النباتية والحيوانية والانسانية وهو ان يقول بعد قولنا لجسم طبيعي آلي
ذي حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها
وغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد
والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي يضاف الى ذلك فيخص
النفس السماوية هو ان يقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة
يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل **تنبيه** ارجع الى نفسك وتأمل
هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة
هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر
حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت
تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة الهيئة
والعقل وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاؤها ولا تتلامس
اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن
كل شيء الا عن ثبوت انيتها يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان

الانسان الكامل للادراك وغير كامله الذي يتخيل ادراكه اما بالحواس الظاهرة
كالنائم او بالحواس الباطنة والظاهرة جميعا والسكران بشرط ان يكون مع ذلك
فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان لا يدرك
فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر
اصلا واشترط كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه
مرض فيدرك حاله الا انه غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملته
فيحكم بانه هو لا يتلامس اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء
طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوسة بكيفية غريبة من حر او برد ويقال
يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا قر ولا شيء يؤذي وانما شرط كون
الهواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جسده ايضا فان الانسان في مثل الحالة
المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة ولكونه جسما ذا
ابعاد ولحواسه وقواه والاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط
فاذن اول الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان
مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم او يثبت بحجة او برهان وقول الفاضل
الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكم عليها بانها
برهانية ثم تحيله في اقامة البرهان عليها ثم تزييفه لبرهانيته حيث كلها لا فائدة
في الاشتغال بها **تنبيه** بما ذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك
من ذاتك اترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة عقلك او قوة غير مشاعرك وما يناسبها
فان كان عقلك او قوة غير مشاعرك بها تدرك افتوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك

نفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى
قوة اخرى والى الوسط فانه لا وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم
انظر ما يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه
ولا بتوسط شيء اخر وذكر ما يبحث عن المدرك المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل
وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بتوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة
شيء اخر غيره وبين ان المدرك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط
شيء اخر او المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغاير فبقي ان يكون فيه كل الادراك
بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك
البتة **تنبيه** اتحصل ان المدرك منك اهو ما يدركه البصر من اهابك
لا فان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو ما تدركه بلمسك ايضا
وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا
في الوجه الاول من الغرض اغفلنا الحواس عن افعالها فتبين به انه ليس
مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف وقد يخفى عليك وجودهما
الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر لك بما تمتحنه من نفسك
ومما نبهت عليه فمدركك شيء اخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وانت مدرك
لذاتك والتي لا تجدها ضرورة في ان تكون انت انت فمدركك ليس من عداد
ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره يريد ان
ان يبين ان نفس الانسان ليست محسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى
ما يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن او كل

وقسمه الى ص

٦

وان كان بجزء منه فهو اما شيء من ظاهر اعضائه او شيء من بواطنها وهذه اربعة اقسام
ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو
انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني ان ظواهر البدن
لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما تدركه الحواس
مع انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا تدرك
الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح
وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه
مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن
ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في
الفرض المذكور غافلا عما يغايره فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن
المدرك جملة وافرادا التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك
لكونها غير ضرورية في الادراك لكونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك
ليس بمحسوس ولا مما يشبه المحسوس مما تذكره يعني المتخيل والمتوهم
وتنبيه ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بتوسط من فعلي فيجب اذن
ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض
المذكور جعلناك بمعزل من ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته فعلا
مطلقا فيجب ان تثبت منه فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا
لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في
الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به اثبات الاشياء التي

مدركا

خفي وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل ومع

الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده له اظهر من وجود علله

فان ذهب فعساه يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله واثاره فان

اكثر القوى تثبت بافعالها واثارها والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص

بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله

مع ادراكه لذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما في

غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل

به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل الفاعل المعين فالفاعل

المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل

بذلك عليه بالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتادى

الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها

محال والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل

ورام اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست هي اعضاؤه فقال الانسان

عالم بثبوته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم

فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه

بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون

بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام واقول ليت شعري

ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد بها ذات الانسان المدركة المحركة

فلا مغايرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان هذا

5

الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقربا

من الجهال

اشارة

هو ذا يتحرك الانسان بشيء غير جسميته

التي يعني وبغير مزاج جسمه الذي ربما يعوقه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس

حركته **يريد** اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها

الافاعيل المنسوبة اليها من ماخذ اخر وهو الوجه الذي تثبت به صور سائر

الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم موادها

وتجعلها شيئا ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادي لفصول منوعة

ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبايع فمن الافعال الصادرة

عنها حفظ موادها المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية

الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصور التي تقتصر فعلها على

هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء اخر من الاسطقسات

واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة

التي يصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال

الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي يصدر عنها هذان الفعلان مع

الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية

فهي التي يصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ

يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية

من حيث هي نفس او صورة ما لا من حيث ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث

هي تلك لا يمكن ان تثبت بافعالها على ما مضى وبدا باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة

الارادية والحس فاستندنا الحركات الارادية المختلفة اولاً وذلك لانها تقتضي
مبدأً ولا يجوز ان يكون مبدأها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان
كالعناصر والجمادات ۰ ولا يجوز ان يكون مبدأها المزاج لان المزاج يقتضي
حركة المركب الى مكان تقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع
او سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضي حركات
مختلفة في جهات مختلفة لكونها كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع
الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان الى جبل فانه
يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضي السفل بل و في نفس
حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها
لثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال حركته
في جهة حركته بالسرعة والبطوء فقال وذلك في وقت الاعياء فان المزاج يمانع
كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع قدمه بجهة الحركة الارادية
هي الفوق وعند الاعياء لا يكون تلك الحركة سريعة اقول والظاهر انه
يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد
الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه
وفسر ايضا قوله بل في نفس حركته بالرعشة قال لان النفس يحركها الى
فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما اقول الرعشة لا يتركب
ما بين الحركتين فقط بل ومن كل حركة في جهة يريدها النفس ومن حركة في
مقابل تلك الجهة يحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث

محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة
كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا وايضا عند تحريك
النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل
في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة يكون اما بان تريدها النفس ولا يقصدها
المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا تريدها
النفس كما في حال الهوى ۰ قوله ولذلك يدرك بغير جسميته الذي يمنع عن
ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلتبس به وهذا الاستدلال
بالادراك فانه ايضا يقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها الجسمية المشتركة
ولا المزاج فانه كيفية ما لابنا نزعما يوافقها في النوع فيمتنع المدرك عن ادراكه
اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك عما سيطهر ويستحيل عما يخالفها
فلا يبقى معها موجودة فكيف يلتبس للمدرك بها وهي غير موجودة ۰ قوله
ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على
الالتيام والامتزاج قوة غير ما يتبع الالتيام منهما من المزاج وكيف علة الالتيام
وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يحتاج
الجامع الحافظ وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك ۰ وهذا الاستدلال
بوجود المزاج نفسه وبقاءه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث
بين استقصات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى
امكنتها فهو محتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر حتى تمتزج وتلتئم بعد الاجتماع
ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شيء يحفظ الاستقصات بالقسر

مجتمعة ليبقى المزاج موجودًا والّا تفرّقت بحسب طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج
المستمرّ الوجود محتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني
سبب بقائه ومما ينتقد من علل الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد
من قوله وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل
ما بعده اى وكيف وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمرّ
الموجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الثاني الذى هو بعد الالتيام وهذا الالتيام
يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالامراض المنهكة
مثلا او عدم بالموت لانتفاء المعلول عند انتفاء العلة وهذا الاستدلال
موكد للذى قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ
للمزاج وهو الشيء الذى صار المركب انسانا فقوله فاصل القوى المدركة
والمحركة والحافظة شيء اخر لك ان تسميه بالنفس وهذا هو الجوهر الذى
يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك هو نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته
بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ هذه الافعال هو النفس ولما تبين
كونه صورة وكان كل صورة جوهرًا صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر
الذى يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم
من تصرفه في البدن لانه يتعلق اوّل تعلّقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي
اوعيته ثم بساير الاعضاء الرئيسة التي هي مبادى الافعال الحيوانية والنباتية
ثم بالاعضاء المرؤسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما
اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة

والادراك الغرض بذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل وعلم بذكر النطق ان ماهيته
غريبة الى ان تثبت وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالفصل بل انما اراد
ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان
المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا
الموضع سوال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول
صورها من مبداها بحسب امزجتها المختلفة فيجب من ذلك تقدم الامزجة على
تلك الصور والآن تقولون ان النفس التي هي صورة للحيوان جامعة لاستقصاته
والجامعة للاستقصات يجب ان يكون متقدمًا على المزاج وهذا تناقض
واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس
الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول
نفس ثم انما تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لساير الاجزاء بطريق
ايراد الغذاء وقال في رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي واعلم
ان الجامع لتلك العناصر في بدن الانسان غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهذا
الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ
لها فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو
نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن
ثم نفسه الناطقة ثم قال تلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال
بل هي قوة متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة
فان تلك المادة تبقى في تصوير المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول

النفس الناطقة فحينئذ يوجد النفس فهذا ما قال هذا الفاضل وفيه اقول
وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفا فالنفس
التي لكل حيوان هي جامعة استقصات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح
معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول
الشيخ في الشفا والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح هنا وما نقل
عن الشيخ في رسالته وايضا اذا كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت
التدبير بعد مدة الى الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين
يفعلان بارادة متخيرة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى
الخادمة للنفس فكيف خدمت النفس المصورة قبل حدوث النفس التي هي
مخدومها وكيف حفظت بدنا فان الالة ليس من شانها ان يفعل من غير مستعمل
اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره وهو ان
النفس الابوين تجمع بالقوة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة
المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة
لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة
لمزاج المني كالصور المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات
يكتسبها هنالك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ
المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء وتضيفها الى تلك المادة فتنميها و
تكمل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها
لهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها

مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك
القوى في احوالها من مبدا حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في
فحم ثم نار مشتعلة تجاور ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر
تستعد لان تشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدا الحرارة النارية الحادثة
في الفحم تلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدا الافعال النباتية وتجمرها
كمبدا الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتاخر يصدر
عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من
حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلاثة
الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وبين من ذلك ان الجامع
للاجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع
للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود
وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول
وبالجملة فالغرض هنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او
شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شيء اخر وهو النفس سواء كانت نفس
ذكر او نفسا اخرى ه **اشارة** ثم هذا الجوهر فيك واحد بل هو انت
عند التحقيق يريد ان يبين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة
والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها
المذكورة في الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان
كل واحد منهما ينفعل من الاخر بحسب ذلك الارتباط ثم هذا الجوهر فيك واحد وذلك

لان الشي الذي يصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فهو مدرك
بديهي وهو الذي اذا اصابه وهن او عدم تداعى بدنه الى الانفكاك وذلك
تجربي ثم قال وهو انت عند التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك
وتدرك بمشاعرك او بعقلك وان من اجلك يبقى مادمت باقيا ولو عمرت مائة سنة
ويزول عنه حلول الاجل سبويعات فياخذ البدن في الانفكاك والانحلال
وانما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال
النباتية ليتبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور هذين
الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية عنك الى ان يتبين لك بنوع
من البيان قوله وله فروع من قوى منبثة في اعضائك وذلك لان النفس
واحدة وقد يصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشي والغضب على شي والدفع
لشي والجذب لاخر وهي من حيث يكون مشتهية لا تكون غاضبة وبالعكس
والاشتغال باحدهما ربما يمنعه عن الاشتغال بالاخر فاذن هي مبدا للاشيا
متقابلة تصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشيا من حيث هي
مبادي التغيرات قوى ومن حيث هي لا ينفعل بانفرادها بل يفعل اذا استعملتها
النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن قوله واذا احسست بشي من اعضائك
شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي بينها وبين هذه
الفروع هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا تمكنت
من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات هذا بيان كيفية تاثر النفس عن البدن
وهو ان يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية من

الكيفيات النفسانية وتسمى حالا مادامت سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس
لها فصارت النفس كل مرة اسهل تاثرا حتى تتمكن تلك الكيفية منها وتصير
بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا قوله
وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدي فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنقل العلاقة
من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله
عز وجل وفكرت في جبروته كيف تقشعر جلدك ويقف شعرك وهذا بيان كيفية
تاثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع
والخشية قوله وهذه الانفعالات والملكات قد تكون اقوى وقد تكون
اضعف ولولا هذه الهيآت لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع
الى التهتك والاستشاطة غضبا من نفس بعض هذه اشارة الى ان هذه
الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها
في هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب
تلك الشدة والضعف يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة

اشارة

ادراك الشي هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك
فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشي الخارج عن المدرك اذا ادرك
فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال
الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا
يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي
لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وطبقاتها مدركة او محركة فبدا

بالمدركة وذكرناه لا معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح
انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او
بمهروب عنه فهي متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا
مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن الحركة
اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة
حتى يتحرك الى ملايم وعن غير ملايم ولهذا لم يكن النبات مدركا والحق انه
لا تقدم لاحدهما على الاخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدأي فصلين متساويين
في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها الا انه
قد يكون مطلوبا لذاته كما في الانسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة الا
لغيرها وبعد ما تقدم فنقول الشيء المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون
فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقته الخارجية
انتزاعا تاما على الوجه المفصل في الفصل الثاني لهذا الفصل وان كان مفارقا
فلا يحتاج فيه الى الانتزاع ٥ قوله هو ان يكون حقيقته متمثلة يتناول
المرهين يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله فالادراك
يعرض له اضافتان احدهما الى ذي الادراك والثانية للشيء المدرك ولاجل
ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك والى ايراد ذكر ذي الادراك
وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك
ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة بل
بذات المدرك فللتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله يشاهدها ما به يدرك

وعلى قوله يشاهدها ما به وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك المأخوذ
في بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قلت
الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت النفس اليه لا يكون
مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس
فقط بل كونه حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس لا بان يكون حاضرا ثم بين
فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم
ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل يجوز ان يكون
ايضا الحصول في آلة الحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة ممالا للحس او
لم تكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى
ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها
واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة
منتزعة عن الخارج ان كان المدرك مستفادا من خارج او صورة حصلت
عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها او لم يكن وعلى التقديرين
فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك
واستدل على ذلك بقوله فاما ان يكون تلك الحقيقة اي المتمثلة نفس حقيقة
الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات
المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول وعلل ذلك القسم الثاني فقال
بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية
مثل كثير من اشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة باثني عشر قاعدة مخمسات

بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة كما يفرض مثلا من الممتنعات
ليتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج
ولما كانت مما يدرك علم انها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه
فبان بطلان القسم الاول لتحقق الثاني واشار اليه ذلك بقوله وهو الباقي والمثال
في قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة من الشيء الذي لو كان في
الخارج لكان هو هو هذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية
الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها
فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع
عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء
الاضافة بثبوت المتضايفين فيلزمه ان لا يكون ما ليس بموجود في الخارج
مدركا وان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية
للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ٥ ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني
عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة
التي وقع القوم فيها ٥ واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف الادراك ولذلك
لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا
انه حال ما للمتحرك بل هو تفسير للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس
والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان
الباحثين عن حقائق الاشياء كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على
الاشياء المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا ليتعرفوا حالها اهي بالتساوي في تلك

الاشياء ام بغير التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فان كثيرا من الناظرين
في الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجزئية بالة والمعقولات بذاتها
ان المدرك للجزئيات هي الالة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك
الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وجملة اعتراضاتهم واستبعاداتهم وارد على ما فهموه
لا على ما قالته الحكماء على ما سيجيء بيانه في موضعه ٥ فمن اعتراضات الفاضل
الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كان
جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وحينئذ لا يجوز ان يكون
الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وبان الصورة المتخيلة لا يجوز ان
يكون موجودة قائمة بانفسها كما قال افلاطن او بغيرها من الاجرام الغائبة
عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية
للسماء غير مستبعد ٥ والجواب ـــــ عن الاول ان من الصورة ما هي
مطابقة للخارج هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج هي الجهل اما الاضافة
فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك
بمعنى الاضافة علما ولا جهلا ٥ وعن الثاني ان افلاطن لم يذهب ولا غيره الى
ان المحالات المتناقضة لانفسها موجودة في الخارج ولا امكن ان يذهب الى
ذلك ذاهب ٥ واما القول بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك
فليس بمستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس لذلك
القول بان الصورة السماء المنطبعة في الة الادراك مساوية للسماء لاحتمال
ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو الة الادراك وفي القوة المدركة

المدركة الحالة في اللذين لا حظ لهما في الصغر والكبر من حيث هما او لاحتمال ان يكون
المنطبع اصغر مقدارا من الاسما وذلك غير قادح في المساواة بحسب الصورة فان
الكبير والصغير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك
محالا فمجرد الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد
ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غايتها في الباب
انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية
والتخيل يكون بانطباع صورة في آلة جسمانية الموضوعة للتخيل ولا
يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين
ايضا على القائلين بالشعاع وعلى من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول
بان الصورة المتخيلة تنطبع في النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب
لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف ٥ ومنها
قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزمهما لا يكون موجودا
اما المحسوسات التي لا بد من ادراكها اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها
اضافة للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف باضافة
الى الحس او العقل فاذا دلت ماهيته في موضع على كونه امرا غير مضاف عرضت
له الاضافة علم قطعا انه ليس نفس الاضافة اينما كان ٥ ومنها قوله
حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة تقتضي صيرورتها مستديرة حارة
والجواب ان الاستدارة ان كانت جزوية كانت ذات وضع ولا محالة
يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث محلها ولا

12

يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك الة مستديرا لمحل وان كانت كلية
لم تكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضي
كون محلها حارا الا اذا كانت الحال هي بعينها والمحل جسما قابلا عن ضدها من
شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او
قوة جسمانية ان تجعلها حارة فضلا عن ان تجعل المدرك الذي يكون ذلك
المحل الته حارا والاعتراضات التي اوردها على كل واحد من الادراكات
الجزئية تجري مجرى هذه والاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس في
متنه ٥ واما الاحتجاج فانه بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة
في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد
عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول
الشيء للشيء يقع بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر
والعرض وحصول العرض للعرض وللجوهر والصورة للمادة وللجسم وعكسهما والخارج
لما يجرى عنه وعكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول الادراكي معلوما ولم يكن
المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على
تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك لا لشيء على الاطلاق ولما
لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا
للسواد ٥ ومنها قوله وايضا لوجب انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم
ولا قائما في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به ٥
والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في

الاجسام فهو جهل وسخف وان كان على سبيل حلوله في المجردات فهو معنى كونه عالما
به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة ۝ ومنها قوله انا بعد العلم
بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد نشك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم
كونه فاعلا لغيره ام لا وبدل ذلك على ان كون الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك
الشيء له والجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته باي وجه
حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا
تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته
كما يجيء بيانه لم نشك في ذلك ۝ ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا
على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا وحينئذ يكون
ايضا هو ذاتنا بعينه ويلزم جرا في التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون
علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات
المسعودي والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير
ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع
ما دام المعتبر يعتبره ۝ واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة
الشيء الى الشيء واتخاذ الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما
بنفسه والجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان
المعالج لنفسه معالج باعتبار اخر وليس بكاف في الاتخاذ لانه يقتضي تقدم
الموجد على الموجد بالذات ۝ ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال او الجليدية
والادراك يكون في الحس المشترك وفي ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول

ادراكا لكانا معا والجواب ما مر وهو ان الادراك ليس هو حصول الصورة في الالة
فقط بل حصوله في المدرك بحصوله في الالة وهنا الادراك لا يحصل في الحس المشترك
ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطتها بين الالتين عند حصول الصورة
في الموضعين المذكورين وغيرهما ۝ ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود
في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات والجواب
ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيها انما الابصار هو حصول مثاله في الة المدرك
وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو منشا هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك
ما قال غيره من المعترضين عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة وهيئة مطابقة
لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه
ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني فهذه جمل من
الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار
فان فيها وفيما سياتي من بعد لكفاية لمن اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ
في صدر الكتاب ۝ تنبيه الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم
يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا
غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود
ايضا لغيره وهو عندما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة عن
ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار
بعينه ولو توهم به له غيره لم تؤثر في حقيقة ماهيته الانسانية والحس يناله
من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها

لا تجرد ها عنه ولا بنا له الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل
في الحس الظاهر صورته اذا زال وأما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض
لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي
تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها وأما العقل فيقتدر على
تجريد الماهية المكنونة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه
عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان
ينبه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل
فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضر عند المدرك على هيئات
مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير
ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه
فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي
حضوره وغيبته والتوهم ادراك المعاني غير محسوسة من الكيفيات والاضافات
مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل
ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء آخر سواء اخذ وحده او مع
غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فهذه ادراكات اربعة مترتبة
في التجريد والاول مشروط بثلاثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات
وكون المدرك جزئيا والثاني يجرد عن الشرط الاول والثالث يتجرد عن الاولين
والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار
لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدركه بمشاركة الخيال وبذلك

يختص مدركه وبصيرة جزئيا ولذلك لم يعتبره في هذا الكتاب واعتبره في سائر
كتبه بالوجه الاول كل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي صلحت لان
يقع على كثيرين ولان لا يقع الا على واحد وانما تختلف ذلك بانضياف معان
غيرها اليها لا يختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شيء من تلك المعاني من
حيث ماهيتها والمعنى الذي ينضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة اولا لان
زيدا لا يباين عمرا بالانسانية ولا بما يقتضيه الانسانية نفسها وانما يباينه بشخصه
المادي ثم بما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما
ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا وعبارة الكتاب ظاهرة وانما تمثل
بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة
عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والماهية ولوازم الماهية
كالزوجية للاثنين لا يكون غريبة عن الماهية وايضا لا يكون بحيث يمكن ان تزال
وايضا لا يكون مثل هذه الغواشي عندما يكون الشيء محسوسا فقط بل وعند
ما يكون معقولا ايضا وقد اورد في هذا الموضع بكون جزئية ويكون شخصها
او عرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس عوارض
غريبة لا ينفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة
عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن ان يكون
جزءا من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة
ليست بمجردة ولا بمشترك فيها واجاب بان الانسانية المشترك الموجودة
في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هو علم كلي

بل الحسية ايضا مشروط بحضور المادة
والخيالية منتزعة نزعا تاما
والعقلية منتزعة نزعا كاملا

مجردان معلومة لذلك لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب
سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم المتعلمين والمتاخرون اذا لم يقفوا على اغراضهم
ظنوا ان في العقل صورة مجردة وليس الامر على ظنونهم بل التحقيق ما ذكرنا واقول
الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فان الانسانية المتناولة لهما
معًا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معًا لكون
الموجود منهما في احدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءا منها فهي انما تكون في
العقل فقط فهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة
في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى
تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان يكون
كثيرة ولان لا يكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك
الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل
في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون
تلك الطبيعة التي تضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية
الخارجية وان كانت باعتبار اخر ملحوقة باللواحق الذهنية المشخصة
فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء اخر ويدرك به شيء اخر وبالاعتبار
الاخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكرها الفاضل
حالها هنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية
واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتاخرون في ذلك فلم يتعرض
له البتة والعجب منه انه ناقض تحقيقه هذا بما قاله في مواضع غير معدودة

فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والا لكان الذهول والنسيان واحدًا لما
القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكون
الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سياتي فاذن يجب
ان يكون شيء غيرها بالذات ترتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة
لها وذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات
فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا يكون المعقولات
مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات
بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا نفس وهو العقل الفعال قوله فانت
تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها تذكير لما ذكره من
قبل وقوله وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة استانف
الى حال حصول الادراك الفعلي قوله ارايت القوة اذا غابت عنها ثم عاودتها
والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها بيان لكون الذهول
مشتملا على زوالها فان المعاودة الى الادراك تقتضي تجددا ما لتلك الصورة
وقوله فيجب اذن ان يكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن القوة المدركة
زوالا ما نتيجة لذلك وقوله واما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز
ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت
كالخزانة لها والثاني ان يزول عنها ويحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة
وفي الوجه الاول لا يعود للوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود
ويلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل

هذا قد يكون في الصورة الخيالية المستحفظة في قوى جسمانية فيجوز ان يكون
الخزن لها منا في عضو او قوة عضو والذهول عنها لقوة في عضو اخر لاحتمال
اجسامنا وقوى اجسامنا التجزي ⊙ اشارة ... الى ما قررناه من
امر القوى الجسمانية وقوله ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول نحن نجد
في المعقولات نظيرها بين الحالتين اعني فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر
المرتسم بالمعقولات كما يبين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف
وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون محل كالمتصرف وشيء من الجسم وقواه كالخزانة
لان المعقولات لا ترتسم في الجسم ⊙ اشارة الى حال القوة العاقلة و
احتياجها الى حافظة وقوله فبقي ان هاهنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور
المعقولة بالذات يتجه ذكره اثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا
مباينته لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج
عن الجسم لا يكون مفارقا ⊙ قوله اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال
ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص
لاحكامه خاصة اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان تصير
النفوس مدركة لها دون سايرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات
الخاصة من الادراكات الجزوية السابقة المعدة لادراك الكليات او الادراكات
الكلية المناسبة المتادية الى الحد الكلي ⊙ وقوله واذا اعرضت النفس
عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة اخرى انمحى المتمثل الذي كان
اولا كان المراة التي كانت تحاذي بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب

16

الحس او الى شيء اخر من الامور القدسية اشارة الى حالة الذهول ونسبته
وتمثيل بالمراة لانها في الجسمانيات اشبه شيء بالنفس المستفيضة عن المجردات
قوله وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال اشارة الى السبب
الذي به يختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في القوى
الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظ وهنا لا يمكن ان يزول شيء من
العقل الفعال فسبب الاختلاف هنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات
هيئة تتمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما تختص بها من المعقولات
المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال الملكة عنها
واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى
اجوبتها ⊙ قوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ولم
يدل على كون ذلك السبب مجردا عاقلا فان كل موثر في شيء لا يجب ان يكون
موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث
الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة
المذكورة دلت على تجريده وسياتي البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان
ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على
كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها ⊙ اشارة هذا
الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل
بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق
متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل لاحظ ان العلة الفاعلية

لحصول صور المعقولات في النفس مع العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس بشرط
ان يحصل لها ملكة الاتصال به ازاداد يشير الى العلة الموجبة لهذه الملكة في
النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور ولا شك ان الاستعداد انما يحدث
شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علته ايضا حادثة كذلك بازائه وقد مر
ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التي هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة
والعقل بالفعل فاشار هنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها وهي الاستعداد
العام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها
على العلم بالمعقولات الاولى التي هي المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة
وهي المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها ولمشيئة النفس
الذي يجب حصول الصورة معها اقول هذا يدل على العقل بالملكة متوسطة
بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية

اشارة لكثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل
المعقولية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكتسب
للنفس استعدادا نحو قبول مجردها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما
تحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها وهذه التصرفات هي المخصصات
للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقليا
لنا ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل الاجمال
فاراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين
احدهما ان كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل

المعقولية كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة
لا على ان تدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات ولا
تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها
المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس
المشترك مع ذلك في الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات اعني التفكر في
الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة
المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال
المنتقش بها لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته يحقق ذلك مشاهدة الحال
وتاملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات
لان تلك الصورة لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعال
والوجه الثاني ان يفيد هذا التخصيص معنى عقليا كاجزاء الحد والرسم وكتصور
الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه
حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل
الشارح على ما ذكرها كان ظاهرة الفساد عند التامل فيها اعرضنا عنها مخافة
الاطناب ٥ **اشارة** اذا اشتهيت الان ان تتحقق كان
المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع برهانا ان
النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس
بذي وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسألة كان بالنمط المترجم
بالتجريد اولى الا انه لما بني اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية

ذلك

هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المستمدة على تلك الجزئيات

ليست جسمًا ولا جسمانية لحتاج الى بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك
وذكر ساير البراهين في النمط المذكور واقول انه اراد في هذا النمطان
بحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام
والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات يصدر عنها من غير توسط الة وكمالات لذاتها
يصدر عنها بتوسط الالات واراد في نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد
عن البدن فبين هناك بقاها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع
كونها جسمًا او جسمانية بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية
معها والكمالات البدنية الزايلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين
في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يتضح في موضعه ولم يورد كما
ذكره الشارح ههنا شيئًا مما يجب ان يبين هناك قوله انك تعلم ان الشي
غير المنقسم قد يقارنه اشيا كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسمًا في الوضع وذلك
اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزا البلقة لكن الشي المنقسم
الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شي غير منقسم اشارة الى تمهيد
اصل كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل
وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزا متباينة
في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكاشيا كثيرة تحل محلا
واحدا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين
النوعين انقسام المحل الى جز اسود غير متحرك والى جز متحرك غير اسود
والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزا متباينة في الوضع كالبلقة فانها

تنقسم الى جزئين متباينين في المحل والوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله
الشي المنقسم قد يقارنه اشيا كثيرة الى قوله كاجزا البلقة والمحل ايضًا قد يكون
بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو المحل
المنقسم الى اجزا غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله
او الى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم الى اجزا متباينة في الوضع ولكن
المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته ولا يحل فيه الحال من حيث هو
ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم
بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح
فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر
وكالجسم فان المحاذاة التي هي اضافة مثلا لا تحله من حيث هو جسم بل من حيث
وجود جسم اخر على وضع ما منه وكالاجزا فان الوحدة لا تحلها من حيث
هي اجزا بل من حيث هو مجموع والثاني هو المحل الذي يحل فيه شي من حيث هو
ذلك الشي القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد او المقدار واشار او الحركة ح
الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشي المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع
لا يجوز ان يقارنه شي غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان
الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنته
اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله
وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما يلتئم
من مباديها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية

او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد يعقل
من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فاذاً لا يرتسم فيما ينقسم
في الوضع وكل جسم وكل قوة في جسم منقسم لما فرغ من تمهيد الاصل المذكور
شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معاني غير منقسمة والا لزم
منه محال وهو التئام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت
متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة (او غير متشابهة)
كالجسم انما يكون واحداً بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو
واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سياتي
ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت
متناهية او غير متناهية فالواحد موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن
الآحاد فاذن ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد
فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا (اي حل ...)
الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث هو في طبيعة اخرى به لانه انما يدركه
بذاته ثم ان كان في ذلك الجوهر مما ينقسم وجب انقسامه لانقسام المعنى المعقول
من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما
ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول
الواحد ليس بجسم ولا قوة جسمانية ومحل المعقول الواحد محل سائر المعقولات
على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شانه ان يعقل بجسم
ولا جسماني وفي الفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم

بالوضع احترازاً من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال كما
مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها
وفصلها ○ واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فالاحتمال ان ينقسم الى المختلفات
لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل تقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض
غير منقسم هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في
الوهم وذلك كالجسم الذي هو شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم
الذي هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان
كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم
الى اجزائها والى جزوياته فلذلك اورد الشيخ هذا الفصل بفصلين
مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما ○ وهم وتنبيه
ولعلك تقول قد يجوز ان يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية
الى اجزاء متشابهة بحسب الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين
وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى
اجزاء متشابهة كالجسم الواحد فحينئذ يمكن ان يكون حالة في جسم واحد
فينقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان
ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين فلا يخلو اما ان يكون
كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطاً في كون ذلك المعقول معقولاً
وحينئذ لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولاً
ايضاً كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد

(في الهامش: ... للمجموع ...)

(في الهامش: كل واحد منهما بانفراده معقولا لبطلان الشرط او للا...)

من القسمين على ذلك التقدير مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك
ان مجموع من القسمين شي ليس هو اياهما بل انما يكون المجموع متعلق الماهية بزيادة
في المقدار او العدد كشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئيه
من حيث ماهيته هذا خلف والثاني ان المعقول الذي شرط كونه معقولا
هو حصول جزئين له لا يكون من حيث كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا
غير منقسم هذا خلف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن
حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه
معقولا هذا خلف والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله انه ان كان كل واحد
من القسمين المتشابهين شرطا مع الآخر في استتمام التصور للعقل واشار
الى الوجه الاول بقوله فهما مباينات له مباينة الشرط للمشروط واشار الى الوجه
الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزآه منقسما
واشار الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا
للشرط فلم يكن معقولا واما القسم الثاني فهو ان لا يكون حصول القسمين
شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل من القسمين بانفراده ايضا
معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الى اجسام فباطل ايضا لكون الصورة
المعقولة ماخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة اولا ولمقارنة ما يقبل
القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصورة المعقولة انما يكون
مجردة عما يقتضيه غيره وانما هذا خلف واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله
وان لم يكن شرطا والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله فالصورة

المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس مدخله في تتميم
معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن
اللواحق الغريبة فاذن هي ملابسة بعد لها والى الخلف اللازم من جهة
مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله وكيف لا وهي عارض لها بسبب
ما فيه قد دخل فيما قلنا منه بلا غيره فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة
وان كان متشابها فالصورة التي جردناها معتشاة بعد بهيئة غريبة
من جمع او تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع فليست هي الصورة
المفروضة وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شي فيه ذو مقدار في
اقل منه كفاية فان احد القسمين وان كان متشابها للقسم الآخر فهو حافظ
لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت معتشاة
بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفريق
اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من انضياف احد
القسمين الى الآخر او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احدهما منه
واختصاص بوضع لان التجزية الى جزئين متشابهين لا تعرض الا لماديات
فهي تقتضي وضعا ما لا محالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة
اشارة الى الخلف وقوله واما الصورة الحسية والخيالية فيفتقر ملاحظة
النفس الى اجزائها الجزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية
الى ان يكون رسمها ورسمها في ذي وضع وقبول انقسام لما فرغ من بيان
امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة

الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان
مثلا او تخيلناه فلا بد من ان تلاحظ النفس الحاجزاله متباينة الوضع مقارنة
لهيئات غريبة مادية كالعينين والانف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك
في مادة او جهة لم تحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضا
كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى غير جهة
الانف هيئات غريبة مادية يقارنها وتلك الملاحظة يفتقر الى ان يكون
رسمها الحسي ورشمها الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام اي في شيء مادي والرسم
هو الاثر اللاصق بالارض وهو المحسوس الاولي لان الحس انما يجد اثر الشيء
والرشم هو الختم اعني احداث النفس الذي يحصل من الطابع في شيء الذي
طبع عليه ولذلك سمي اللوح الذي يختم به البيادر رشما وهو بالخيال اولى
لان صورها منطبعة في الخيال من طابع هي المدركة بالحس وفي قول الشيخ
ملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها ويظهر
منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعتراض الفاضل الشارح
بان الصورة العقلية في النفس الجزوية ليست مجردة مكرر فقد سبق ذكره
وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد
النفس لانا حينئذ نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس
مجردا عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي ليست حالة في متحيز ليس بقادح
في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا تنافي صحة حجة اخرى عليه
والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون

الحكمة لكنه اوردها على وجه اقرب مما اخذ مما ذكره هذا الفاضل فذلك انه
اوردها هكذا الصورة العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو
ذو وضع وانما اخترنا هنا الحجة المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول
الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصورة الخيالية
جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه ٥ واما اعتراضه المستفاد من
الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولى غير ذات حجم وقد جاز انطباع الجسمية
والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب
عنه ان الهيولى انما تحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع والنفس
لا يجوز ان تصير ذات وضع البتة وقوله هب ان ما ذكرتموه يقتضي كون
الصورة الحسية والخيالية جسمانية لكنها لا يقتضي كون الوهمية جسمانية
فالجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها ٥ **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوايد معنوية اليها
قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني
بالفصول العرضية المصنفة فاسمع ٥ الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني
من الاحتمالين المذكورين وهو ان ينقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها
واعلم ان قسمة الكلي الى الجزئيات انما يكون باضافة زوايد معنوية اليه
وتلك الزوايد يكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت
مقومة كانت فصولا وكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني
بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير

الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم يكن مقومة كانت عرضيات والحاصل
اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكل قابلا للشركة اولم يكن فان
كان كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة
كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان والبيضان وان لم يكن
قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الوحداني بالعوارض الجزئية
المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم ان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل
يكون محسوسا قوله انه قد يجوز ذلك ولكن فيه الخ فان كل كلي يجعله
صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي
لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية ويكون
مجموعهما حاصل المعنى الواحد الجنسي والنوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى
الواحد نعرضنا له بتقسيم مختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي تشكل به
اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من اجزائه هو
اولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه هذا هو التنبيه على تحقيق الحق
فيه وهو ان هذه القسمة يجوز ان يقع في الوجود خلاف القسمة المتقدمة
لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية بالحيوان
بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل
جزءا من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم
ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعهما
هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات

صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصلا معنى الانسان وايضا لا يكون
نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان والانسان المذكورين نسبة الاجزاء
بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي اسند للنابه على
تجربة محله ينقسم مختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذي
تشكل به قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم فكان كل
واحد من اجزائه البسيط الذي لا ينقسم بجنسه العالي اولى بان يجعله
البسيط الذي اسند للنابه لئلا يعرض شك من وجه ه اشارة
انك تعلم ان كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله
وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته يريد بان
ان كل نوع عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدا
بالاول فقوله كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل شيئا خاتمه يعقل بالقوة القريبة
من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة
ثلث مراتب بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة
هي العقل بالفعل وهي التي تقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى
شاء فالمراد ان كل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة
لذلك الشئ وذلك لان تعقله لذلك الشئ هو حصول ذلك الشئ له وتعقله
لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ هو حصول ذلك الحصول له ولا شك
ان حصول شئ لشئ لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر
والفاضل الشارح اسند قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة

الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سياتي فهي انما يعقل
بالفعل قال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون
متناولا لها وللنفوس الانسانية اقول الامكان العام يقع على الامكانات
البعيدة حتى على دايم العدم من غير ضرورة فلذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود
في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي مر ذكرها والمراد ان تعقل الشيء يستلزم
على تعقل ضده وذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة
هو التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره
بالقوة لسبب يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل
الشارح انه بديهي واما كبرى القياس فيدل عليها قوله وذلك يعقل منه لذاته
يعني يعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء يعقل منه لذاته بوجه فان العلم
بالتصديق علم بتصور الموضوع لسنا نقول هو علم بتصور الموضوع فقط
بل وعلم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله وكل ما يعقل شيئا
فله ان يعقل كون ذاته عاقلا الشيء فله ان يعقل ذاته وكل شيء يعقل منه شيئا
كون ذاته عاقلا لذلك الشيء وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلا الشيء فله
ان يعقل ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته قوله وكل ما يعقل
فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما
يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة يريد ان يبين ان كل معقول
فهو عاقل بالامكان بشرط سنذكره فذكر اولا ان كل معقول فمن شان
ماهيته ان يقارن معقولا اخر وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل

ذاته وصحح العبارة هكذا
كل من يعقل شيئا فله
ان يعقل منه شيئا كون
صح

وهو ان الكليات لا توجد في الخارج قوله واما ما هو في ذاته بريء عن الشوايب
المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته من ماهيته فهو معقول لذاته
ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان يعقله ما من شانه ان يعقله بل لعله في
جانب ما من شانه ان يعقله الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق
الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لكونه غريبا لانه مجرد عما
يغاير ذاته بل انما يلحقه مما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصريح بان
لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان يتكثر
الا بالماهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل
كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير
محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل تعمل بنفسها
كالفكر مثلا لتصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يعود الى العقل ويحتمل
ان يعود الى المعقول لان ذلك الشيء من شانه ان يكون ايضا عاقلا لذاته
كما يجيء بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله كان الشيخ
قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك
وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا لذاته والى ما ليس من شانه
ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان معقولا لذاته ليس بحسب القسمة الاولى
من القسم الذي ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الاخر
اعني ما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما لانه لم يبينه بعد
وسياتي بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد

من المادة هنا هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب للسرير او معقولا كالهيولى
وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك الشك
ان المحل ماهيته معقولة لا ينافي تعقلها تعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت
الشكل للخشب فقد عقلهما فاذن ليس ما منعه عن التعقل واجاب بان التعقل
ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل فلكان المانع عن التعقل هو المادة لا غير
لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته تكون حقيقته حاصلة لذاته فهو
معقول لذاته وكل ما يقوم بمحل لم تكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون
هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع ۝
اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا
لذاته وللصور المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها ليصير
معقولة والحق ان هنا المادة هو الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون
كل ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا
ذوات اوضاع وهي وجميع ما حل فيها يمكن ان يوجد من حيث هو كذلك
وحينئذ لا يكون شي معقولا ثم يمكن ان يوخذ مجردة عن اللواحق المشخصة
وحينئذ يكون جميعها معقولة وهذا هو منع المادة عن كون الشي معقولا
واما كون الشي عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب
عمل عامل كما سياتي بيانه ۝ **اشارة** لعلك تنزع الآن الى
ان نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن ادنى شرح وان تقدم شرح امر المناسبة
للحس اولا فاسمع لما فرغ عن بيان انواع المدركات شرع في اثبات القوى

المدركة واحوالها واثباتها بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة
فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس
بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة
فلمناسبتها الماضي ولنبا ما سياتي من احوال النفس الناطقة عليها كانت
مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها
والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك
والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما
لما لا يمكن فهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف
ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ
معينة اما المدركة الصور واما المدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة
الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتادية
اليها ۝ والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة ۝ والثالثة
المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين ۝ والرابعة مدركة
المعاني وتسمى وهما ومتوهمة ۝ والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة
او ذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان
المدركات الباطنة لا تتم الا بجميعها وابتدا الشيخ بشرح الحس المشترك
لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي بالمتعلمين عما هو ظاهر
عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل ۝ قوله اليس قد يبصر القطر النازل
خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة

لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما ترتسم فيه صورة المقابل
والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي ايضا في بعض قواك
هيئة ما ارتسم اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر
اليها يؤدي البصر للمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك
قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبهاتين القوتين
يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم
فان القاضي بهذين الامرين يحتاج بان يحضره المقضي عليهما جميعا فهذه
قوى ه هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال فقد استدل على وجود
كل واحد منهما مفردا وعلى وجودهما مغايرا بالشركة اما الاستدلال على الحس
المشترك مفردا فهو قوله اليس قد تبصر القطر النازل الى قوله اليها يؤدي البصر
للمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج نقطة والمرئي خطا والنقطة
المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما يحدث بسببه المقابلة بينهما
ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في ان يحيط به زمان الحصول
لها فيها لكون الحركة غير قارة فلولا شيء آخر غير البصر يرتسم فيه تلك النقطة
وتبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات المتتالية في البصر فيه بعضها ببعض
لم يكن اتصال فلم يرى خط فاذن هناك قوة قد بقي فيها الارتسام البصري مشاهدا
واما قوله وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها فاشارة الى خاصية اخرى
لهذه القوة وهي التي لاجلها سميت بالمشترك وانما ذكرها هاهنا لتعريف القوة بها
وسنورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال

بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهوا بان يكون كل تشكل
يحدث في جزء من الهوا لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال التشكل
السابق فيتصل التشكلات ويرى خطا قال وهذا اولى بما قالوه لان القول
بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة ه ثم قال ولم لا يجوز
ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس
برهاني والتجربة لا تفيده ه والجواب عن الاول ان بقاء التشكل
السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلا فان التشكل انما حدث في الهوا
لمماسته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك
عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلا ه وعن الثاني ان القول بذلك اولى
بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك
بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس
في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله ه واما
قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها
فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر
قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين
احدهما ان المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ والحجة فيه ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد والمثال هو ان الما يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع
ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها
وايضا انهما معارضة بالحس المشترك المدرك للاشيا المختلفة وبالنفس التي

تفعل افعالاً مختلفة واقول اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على
وحدتهما فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه كالارض واما افتراقهما
في صورة يدل على مغايرتهما والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليس بشيء ولا
لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم
يتكثر بقصد ثان او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك
هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان
والاضوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها
وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون
اللون مشتملا عليهما ه واما النفس فانما يتكثر فعله لتكثر وجوه الصدورات
عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت
مثله في صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه انما هو قياس من
الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو لا يحفظه
فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني ان استحضار
الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان
الاستحضار حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظة دون
المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان تجويز الحصول
في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة
في المدرك بل امر وراءه وعلى هذا التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة
في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة

العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم
حافظتها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظة للحس المشترك ايضا والجواب
عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في آلة والصورة
حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة والعقل الفعال
لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح ان يكون حافظا
للصور المعقولة دون المحسوسة ه واما قول الشيخ وبهاتين القوتين
يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما
معا وهو مبني على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره
انها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات
فاذن لا بد لها حين تحكم على ابيض فانه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة
معا بها ولا محالة انه يكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة
وايضا كما ان النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر
على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فلينعدم صورة كل واحد من البياض و
الحلاوة عند ادراك الاخر والالتفات اليه ه واعترض الفاضل الشارح
بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معا
ويلزم منه ان تكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب
انها مدركة لهما ولكن لاحدهما بآلة وللآخر بغير آلة قال والذي يدل على ابطال
القول بالحس المشترك علي بالضرورة اذا ذقنا طعاما ان الذائق ليس هو
الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقول بل هو العقب والكعب واذا ابصرنا شيئا فلسنا

مبصراته مرتين احدهما بالعين والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال
ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور
او انطباع كل واحد في جزء وهو غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا
بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق
ليس في عقلك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك قياس الامور الذهنية
على الخارجية ٥ قوله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في
المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متادية من طريق
الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في
النعجة محسوسا ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك شيء
هذا شانها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني
بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور هذا بيان اثبات الوهم والحافظة اما الوهم
فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتاد من الحواس اليها كادراك العداوة
والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني
دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتاد من الحواس دليل على مغايرتها
الحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس
الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف شيئا يقتضي
عقله الامن منه كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقلي ٥ واما الحافظة
فاثباتها وبيان مغايرتها لساير القوى كما مر وما في الكتاب ظاهر ٥
واما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بيني وبين زيد كلية فيجاب

بان يقال هب انها كلية ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية وكلامه في جزئيات
الصداقة الكلية ايضا والاستيناس الذي تدركه الشاة من صاحبها في وقت بعينه
جزئي مدركه غير العقل وكلامنا في مثله ٥ قوله ولكل قوة من هذه القوى آلة
جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا
والتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ ٥ والثانية
المسماة بالمصورة والخيال والتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما
في الجانب الاخير ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم زايدتان شبيهتان بحلمتي
الثدي نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم يلحقهما
صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الروح الاول من الازواج السبعة التي
هي الاعصاب النابتة من الدماغ ولها مجوفتان يتلاقيان ويفترقان الى العينين
والحامل لقوة الذوق الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منبته الحد
المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وتنفذ هذه الشعبة
في ثقبة في الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من
قسمي الزوج الخامس الذي منشاه من خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم
الحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس ساير الاعصاب
وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدا اعصاب الحواس الاربعة هو
مقدم الدماغ ومبدا اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبداه الدماغ
ايضا واكثرها النخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك
هو الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ ولم يقل

مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كراس عين تتشعب منه خمسة
انهار وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة الحس المشترك والخيال
الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في موخره بالخيال
اخص وانما يتادى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي
في الاعصاب الى اللتي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في البطن
المقدم والفاضل الشارح فسر التادية بان تصير الكيفيات المحسوسة
في الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد والتشنيع
بالوارد على تفسيره والتادية هنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة
الروح المصبوب الى كل حس محسوسة وبواسطة الروح الذي هو مبدا
مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس ليتهيا
طرق لتسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها وادراك
النفس ليس بمتاخر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان تقطع فيه
تلك المسافات بل هو لاتصال الارواح ببعد واحد يجتمع في موضع بعدها
الاحساس وباقي كلام الشيخ ظاهر قوله والثالثة الوهم والتها
الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط قال الشيخ في الشفا
في صفة القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس
فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية
وعنه تصدر اكثر الافعال الحيوانية الى هنا حكاية قوله فيكون الدماغ
كلها التها هو لكونه مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغي

في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما يجي
وبهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة قوله وتخدمها فيها قوة
رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور الماخوذة عن الحس والمعاني
المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال
العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف
الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل معناه واضح والمراد
من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ويتم بذلك التصرف
ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراكات
الشي الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن له ادراك مع انه متصرف بالتركيب
والتفصيل بطل قولهم الفاضي على الشيئين لابد وان يحضره المقضي عليهما
وايضا استخدام الوهم اياها تصرفه فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا
والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيئين
يقتضي حضورهما لا دراكها لهما اذا لحضور يكون لكل حاضر متصرف فيه مدركا
وعن الثاني ان الشي الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين
مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب الشي كالاسما بحسب الشي
قوله والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي
في التجويف الاخير وهو آلته هذه هي القوة الخامسة وهي الحافظة
للمعاني ومعينة للوهم بالحفظ وبسميها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم
الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد

زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا
شي ذكره في القانون بهذه العبارة وهنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة
الحافظة والمذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم
قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فمنالم يحكم بالتغاير
مطلقا وقال في الشفا وهذه القوة يعني الحافظة تسمى ايضا مذكرة
فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها
والتصور بها مستعدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته
المخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الخ قوله وهذا يدل على
انها هي الذاكرة ولكن باعتبار اخر والحق ان الذاكر ملاحظ المحفوظ
فهو مركب من ادراك الشي ادراكا ثانيا وحفظ على ما صرح به الشيخ في
اخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الحافظة بالذكر فان الذاكرة ليست
هي قوة بسيطة بل هي مبدا فعل يتركب من افعال قوتين مدركة وحافظة و
المسترجعة مبدا فعل يتركب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة
وهنا بحث اخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفا
في اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه ان يكون
القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة
فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة
بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليها عملها واما الحافظة
فهي قوة خزانتها فهذه حكاية الفاضل وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه

القوى اقول وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه
القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى
والمعنى هي كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث تحكم بل من حيث تعمل
لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي
المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حاكمة المتصرفة والوهمية عضو واحد
ومذهبه ان القوة الواحدة بالالة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذن
صدور فعلين مختلفين فيها الادراك والتصرف عن مصدرها هو جسم واحد يدل
على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شي لا يمكن ان
يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة
والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التي
هي الحافظة على ما ذكر من قبل لا شك في انها الخازنة التي موضعها موخر
الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان
المبدا الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والتحفظ هو الوهم كما
ان مبدا الجميع في الانسان هو الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى
الحيوانية قوله وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي الالات
ان الفساد اذا اختص بتجويف اورث الافة فيه هذا استدلال متعلق
بالطب على كون هذه الاعضا مواضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين
المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يميز هذه التميزات الحكيم
فالقوى عند الاطبا ثلث خيال الته البطن المقدم وفكر الته البطن الاوسط

المسمى بالدودة وذكر انه البطن الاخير قال الفاضل الشارح هذه الحجة
لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها تحتمل ان يكون مفارقة او
قائمة بعضو آخر وانما تختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها آلاتها كما ان
الافعال العاقلة تختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت
بهذا الاستدلال الا كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالروح
المحصورة في هذه الاعضاء وبشيء اخر لا نبحث اخره قوله ثم اعتبار
الواجب في حكمة الصانع تعالى ان يقدم الاقبض للجسماني ويؤخر الاقبض
للروحاني ويقعد المتصرف فيهما حاكما واستجماعا للمثل المنتحية عن الجانبين
عند الوسط عظمتي قد انه هنا تأكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة
لهذه القوى ماخوذة من الغاية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما تدل
في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب
اللطيف وفي تسمية الاشباح الخيالية لتجردها عن الجسم وتسمية المثل
الوهمية الى الروح دون النفس او العقل استعارة لطيفة ومعناه
ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر في
مقدم الرأس على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة
الصانع مع انه خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في مؤخر الرأس والذوق
في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار
والشم هناك اولى من ان يجعل في مؤخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس
اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر ههنا ان آلة الحس المشترك هو الروح

المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك
هناك بكون الحس الظاهر هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب وايضا ان سلمنا
انه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ نظر لان
الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في
الحيوان من الشفاء بهذه العبارة وليس مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس
وخصوصا الذي للبصر والسمع منبت عنه لان الحس طليعة والطليعة الى
جهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول
من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم
منبته بالحقيقة من الحس المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهذه حكاية
كلامه واذا كان حال العصب السمعي المتاخر عن الذوق في هذه فما ظنك بالذوقي
واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح
لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس
الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل
الشارح على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض
المدركات على بعض وختم بها الفصل فهي خالية عن الفوائد لانهم معترفون
بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات
بالآلات واذ تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار **اشارة**
واما نظير هذا الفصل في قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو
ان النفس الانسانية التي لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات يريد ذكر

القوى التي تخص الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى
الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها مبادي افعال مختلفة
وكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذوات لكونها مبادي
متعلقة بذات واحدة مجردة انما تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس
الى تلك الذات عوارض وكانها اصناف والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات
الثانية وهي افعال هذه القوى قوله فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى
تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط
الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزوية ليتوصل به الى اغراض
اختيارية من مقدمات اولية وذايعة وتجربية وباستعانة بالعقل
النظري في الراي الكلي الى ان تنتقل به الى الجزوي فقوى النفس تنقسم بالقسمة
الاولى الى ما يكون باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع لتصرفاتها مكملة اياها
تاثيرا اختياريا والى ما يكون باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب
استعدادها وتسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق
هذا القول باشتراك الاسم او تشابه والشيخ بدا بالاولى لانها اظهر والشروع
في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتاتى الا بادراك ما ينبغي ان يعمل
في كل باب وهو ادراك راي كلي مستنبط من مقدمات كلية اولية او تجربية
او ذايعة او ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الراي
الكلي من غير ان يختص بجزوي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك
ثم انه ينتقل الى الراي الجزوي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده

من ذلك باستعمال مقدمات
جزوية او محسوسة ثم

في معاشه ومعاده قوله ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها
عقلا بالفعل فاولاها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها
قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول
المعقولات الاولى فتتهيا بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة
الزيتونية ان كانت ضعيفة او بالحدس فهي زيت ايضا ان كانت اقوى
من ذلك وتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية
يكاد زيتها يضيء ثم تحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان تحصل لها المعقولات
بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها
ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار
الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى
عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولاني ايضا الى
الملكة فهو العقل الفعال وهو النار وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية
بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة
بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة تختلف ايضا بحسب الشدة
والضعف فمبداها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي
المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي يكتب وله
ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى يسمى عقلا هيولانيا
تشبيها اياها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور
المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي فطرتهم

وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول
المعقولات الأولى التي هي العلوم الأولية تحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات
الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس تختلف في تحصيلها ۞ فمنهم
من يحصلها بشوق ما لنفسه إليها يبعثها على حركة فكرية شاقة في طلب
تلك المعقولات وهو من أصحاب الفكرة ۞ ومنهم من تظهر بها من غير حركة
إما مع شوق أو لا مع شوق وهو من أصحاب الحدس وتكثر مراتب الصنفين
وصاحب المرتبة الأخيرة ذو قوة قدسية سيجيء بيانها وأما قوتها المناسبة
للمرتبة الأخيرة فتسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار
المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر أو الحدس وهذه
قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل
المستفاد لأنها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة
العقل الهيولاني إلى درجة العقل المستفاد فإن كل ما يخرج من قوة إلى
فعل فإنما يخرجها غيرها وقياس عقولنا إليه في استفادة المعقولات
إلى العقل الفعال قياس أبصار الحيوانات في مشاهدة الألوان إلى الشمس
وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وإن كانت أقوى من ذلك وتسمى عقلا
بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل
بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو منه
شهد به سائر كتب الشيخ وغيره ومنشأ هذا السهو هو وجود الواو
المذكورة الفاصلة بين قوله أو بالحدس فهي بينها أيضا وبين قوله إن كانت

أقوى فهي زائدة ألحقها النساخون خطأ والمفسد باتصال الكلامين وليس قوله
فتسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله إن كانت أقوى بل عطفا على قوله فيتهيأ لاكتساب
الثواني لأن المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل وإذا
تقرر هذا فنقول لما كانت الإشارات المترتبة في التمثيل المراد في التنزيل
لنور الله تعالى وهو قوله عز من قائل الله نور السموات والأرض مثل نوره
كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري توقد
من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه
نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس
الآية مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه
ففسر الشيخ تلك الإشارات بهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالعقل
الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف
السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لأنها شفافة في نفسها
قابلة للنور أتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة لكونها مستعدة لأن تصير
قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه أقرب
إلى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية
لأنها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة إلى الفعل ونور على نور
بالعقل المستفاد فإن الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح
بالعقل بالفعل لأنه نير بذاته من غير احتياج إلى نور يكتسبه والنار بالعقل
الفعال لأن المصابيح تشتعل عنها قال الفاضل الشارح وإنما قدم العقل

المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل
فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل
واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكر لكن العقل المستفاد
هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما تقدمه من القوى الانسانية
والحيوانية والنباتية ۞ **تنبيه** لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق
بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة
بالتخيل في اكثر الامر تطلب بها الحد الاوسط وما يجري مجراه مما يصار به الى العلم
بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تادت
الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن
دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل
معه ما هو وسط له او في حكمه ۞ لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى
الى الثانية اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف
الفكر ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون
في الجزئيات اكثر بخلافه في الكليات تكون مستعينة بالتفكر وهما متغايران
بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني
المخزونين في الخيال والذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور
العقلية فالفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادي تلك المطالب
كالحدود الوسطى وغيرها فربما انبتت وربما تادت وتم اذا تادت بحركة
اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات

الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل للمطالب في الذهن مع الحدود الوسطى
لكن من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع الشوق او لم يكن واشار الشيخ
بقوله الى ان يتمثل الى الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه
ما هو وسطه الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع
المطلوب من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الانبتات
ولا امكانه الا ان الفكر المنبت لا يكون مؤديا الى العلم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا
وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو
الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح
جعل الحركة مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر والثانية بالحدس وقال الحدس ان يقع
الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم قسمه الى ما يقترن
بشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن به فيتاخر
عنه ذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح ۞ **اشارة**
ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاستمع الست تعلم
ان للحدس وجودا وان للانسان فيه مراتب في الفكرة فمنهم غبي لا يعود عليه الفكرة
برادة ومنهم من له فطانة الى حد ما متشابهة في الجنس بل ربما قلت وربما كثرت
وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي
الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكرة ۞ **تبصرة** بيان
امكان وجود القوة القدسية وتقريره ان للحدس والفكر مراتب في التادية الى
المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة التادية وبطوئها واما بحسب

ويستعين بالفكر ويسلم
[illegible]
اصابة المعروف بالحدس
وتلك العقليات [illegible]

الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني
يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة وان الحدس انما يكون لقوة من النفس ولتلك
المراتب حد النقصان وكمال وحد النقصان هو ان تثبت جميع افكار شخص عن مطالبه
وحد الكمال هو ان يحصل الشخص تماما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم
دفعة او قريبا من ذلك المنكشف الكشف على وجه يقيني يشتمل على الحدود الوسطى
لا تقليدي ولما كان طرف النقصان مشاهدا وطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب
ظاهر **استشهاد** فاذا استشهدت بان تزداد في الاستبصار
فاعلم انك سيتبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة منا شيء غير جسم ولا في جسم
وان المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم ثم يريد اثبات العقل الفعال
وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدمه اشارة
تمالي ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل
لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما يرتسم
فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه صورة
محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم او قوة في جسم ولم يبينهما بعد فذكرهما
واحال بيانهما على ما سياتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان يقال الادراك للشيء
وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم
ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اي وقتا والنسيان
عدم مطلق لها فيه فان الوجود انما يحصل حينئذ بكسب جديد كما كان في اول
الامر فهنا شيء غير المدرك حافظ للمدرك يكون الصورة حالة الذهول موجودة

مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني
ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل قوله فان كان مما يقوم بذاته
فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول هذا هو الشرط المذكور
وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث
ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سنذكر
في الفصل التالي لهذا الفصل قوله اللهم الا ان يكون ذاته ممنوة في الوجود
بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة او شيء اخر ان كان قد ثبت فيما مضى
ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة من كون الشيء معقولا وانه انما يصير
معقولا بتجريده عنها وكل شيء يكون في الوجود ممنوا بمقارنة المادة
ولواحقها فان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور يقال
منوت الشيء ومنيته اي ابتليته وقوله او شيء اخر ان كان يمكن ان يحمل
على الصورة المعقولة المجردة فانها لا تعقل اذا كانت قائمة بعاقل اخر
وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها قوله فان كانت حقيقته مسلمة
لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها وكان في ذلك لها بالامكان في ضمن
ذلك امكان عقله لذاته اي ان كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره
لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها الصور العقلية وكانت عاقلة
لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها
ففي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقله غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له
بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير الكلام في ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله

العرى

لذاته فثبت اذن ان كل معقول قايم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد
ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشي فهو معقول بذاته قال الفاضل
الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا
بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه ا ه ح
امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا يمكنه ان يعقل تعقله
لذلك الشي وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان
كل مجرد يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون وصح
معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فان كل مجرد يصح ان
يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل
لان حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه
توقف صحة الشي على وجوده المتاخر عنها فاذن المجرد سوا وجد في العقل
او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن
كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين في
هذا الفصل حكما واحدا فجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرط
والثاني بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان
يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس ببديهي
فهو محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة الباري تعالى وحقايق
العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم
بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو

35

مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية والعقلية
وقد مر بالقياس الى ما لا يقتضي امتناع تعقلها في نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم
قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح
تعقل شي اخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان
العلم بالشي والعلم بغيره لا يجتمعان اه والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع
ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور
العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يتعرى عن تصديق ما والحكم بشي
على شي يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذن لا شي يصح ان يعقل وحده الا ويصح
ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح
ان يعقل مع كل ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل
الاشيا والجواب ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقلية لكل ما يفرض
مجردا ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشيا
لكل مجرد فشي لم يدعه الشيخ ههنا وليس في تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال
وان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لتم تأخر صحة
الشي عن وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحته ثلاثة انواع مقارنة
الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احدى الحالين للاخر ولا يلزم من صحة
الحكم بنوع واحد على شي صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح
ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقي
الجواهر بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي

الكلام مما يراد الاعتراض
عليه وهما غير تام لكون
دار الانسان عالما وذات
المعقول غير معقول؟

مى مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل
توقف صحة وجود نوع على وجود نوع اخر ولا يلزم منه محال وعلى تقدير ان لا يكون حال ح
احدهما متوقفا على الاخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة
النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول
نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث
الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال وان سلمنا ان هذه
الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها
في الذهن صحته عليها في الخارج فان الانسان الذهني محتاج الى موضوع
بخلاف الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب
ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو ماهية للانسان غير
اعتبار حصوله في الذهن من حيث صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل
الانسان والثاني هو الصورة المتعقلة وهي محتاجة الى تعقل اخر مثل الاول و
العقل اذا حكم على الانسان باعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والا لارتفع
الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج
لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده وهنا لم يحكم بصحة
مقارنة المجرد لغيره من حيث هي صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال
وان سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم
كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل
الفرس لا ان فصل الانسان يمنعها عن ذلك والجواب عنه ما تورده الشيخ في فصل

مزيد وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الصورة المادية في القوام اذا
جردت في العقل وازال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينسب لها انها تعقل قد تبين
من قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاته
معقول والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل بذاته ح
الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية
التي جردها العقل وصارت معقولة انها اذا قارنت صورا اخرى معقولة فلم
لا تصير عاقلة لها مع ان المانع زايل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال
عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم ثم قوله فجوابك
لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة بل امثالها
انما يقارنهما معان معقولة ترتسم بها لا هي بل القابل لهما جميعا فليس احدهما
اولى بان يكون مرتسما بالاخر من الاخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة
والمتصور واما وجودها الخارج فمادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر
مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان
حوله متصورا له والجواب ان تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة
بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل
كانتا حاصلتين معا في شيء اخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء
واحد بقبول الاخر اولى من الاخر بقبوله فلو كان احدهما قابلا للاخر لكان كل
كل واحد قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن احدهما قابلا للاخر فلا واحد
منهما حاصلا في الاخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد

منهما بعاقل للآخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود
تلك الصور في خارج العقل فاذن غير مجردة والمادة مانعة من كونهما معقولة
فضلا عن كونهما عاقلة فاذن لا يمكن ان تكون تلك الصور عاقلة في حالة من
الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشيء العاقل جوهر مستقل بقوامه على
حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام
ان يتصوره ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا وظهر
من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض
الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان يكون
متماثلة لامتناع جمع الامور المتماثلة ولانها صور الاشياء المختلفة بالماهيات
فاذن هي حينئذ يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى محلها ح
ان الحركة لما خالفت البطوء بالماهية صارت بالمحلية اولى ه والجواب
ان كون احد الشيئين بالمحلية اولى من الآخر يقتضي اختلافهما بالماهية اما
عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطوء لاختلاف ماهيتيهما والا
لكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها انما هي محل للبطوء لكونه هيئة
لها وكونها متصفة به وهاهنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين مع تساويهما في
في النسبة الى المحل هيئة وصفة للاخرى وكيف كل واحد منهما يوجد لا مع
الآخر بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى
من الآخر ثم قال وان سلمناه لكن في ذلك اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها
وللحال معها غير مقارنتهما للحال فيهما لان الاولين حاصلان والثالث ممتنع و

اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة
القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب
انه لم يستدل من صحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل من صحتهما
على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى يشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان احد
الشيئين اللذين يصح تقارنهما في محل يقوم بنفسه ان كان قائما بنفسه كان
عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث
بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص منه بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى
الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم
بامتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد شيئين
لا اختصاص له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عنده
مدركة لما يحل معها في محلها واعترض ايضا على قوله كان له بالامكان
جعله متصورا بانه اعتراف بتصور العاقل للمعقول امرا وراء المقارنة وعند
ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن
للجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع الغواشي الغريبة
ثم انه يصير مجردا بحسب استعدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا
بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم
الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك
مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة ه **وهم وتنبيه**
او لعلك تقول ان الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع

[illegible]

من حيث تشخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة نقله لما
استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة
بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال المقارنة شرط لا يوجد
الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان
هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون
الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق
الشخصية وعن قيامها بالذات محلية الاقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها الا
عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث تشخصيته
التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو
نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية
بل باعتبار كونها تعقل الامر خارجي وقد مر الفرق بينها وبين الاشخاص انما تنفصل
عن الماهية النوعية بزوايد تنضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث تشخصيته
التي يلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود
والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين اوردها جميعا ه قوله فيكون
جوابك تقدير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية
غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون
لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى
ثلاثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول
وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة

منها بقوة عاقلة
يستدل بها على صحة
مقارنتها اياها
عند كونها قائمة صح

38

سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا
واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند
القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان الشيء يجب ان يستعد
اولا لصفة ثم تحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان تحصل الصفة ويستعد معها
لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد
للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد المعقولات الاولى اما القسم الثاني منهما
وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع
حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها ه واما القسم الثالث وهو ان
يكون حصول الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم الاول وذلك لان
الماهية قبل المقارنة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة
فلا يكون هناك شيء يفيدها الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك
ايضا ونرجع الى المتن فقوله ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من
لوازم الماهية كيف كانت فقط سقط تشكك اشارة الى القسم الاول من القسمين
الاولين ومعنى كيف كانت ان الماهية سواء كانت في العقل او في الخارج ه
وقوله وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني
المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة
معقولين في محل لكنه مقارنة حال المحل لهما معقولان فهو ايضا مقارنة
الماهية لمعقول ه قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب
له اشارة الى القسم الاول من الثلاثة والفاء في قوله فيكون يقتضي العطف

على يكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعدادات عند الارتسام
في العقل الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول
الاكتساب له وقوله فيكون لم يكن استعداد للشيء حتى حصل فاستعد
له اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون لجواب الشرط
المذكور في قوله وان كان انما تكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله
فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا
لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فتحير لذلك في تفسير الفاظ الكتاب
وقد احتمل البين في ترتيبهما وترك المتن غير مفسر قوله او لم يكن استعداد لشيء وقد
كان ذلك الشيء وحدث اشارة الى القسم الثاني من الثلاثة وبيان فساده وكان
في قوله وقد كان تامة بمعنى حصل وقوله وهذا كله محال تصريح بفساد القسمين
المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الذي من الثلاثة وقوله فيجب اذن ان
يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية اشارة الى القسم الثالث من
الثلاثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لا انما للماهية قوله بل لعل الاستعدادات
الخاصة لبعض ما يقارن يتلو المقارنة الاولى اشارة الى ما ذكرناه من كون
الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصلة وهنا تم الجواب قوله ولذلك فاعلم
ان الماهية المعنى الجنسي استعداد لكل فصل له فان لم يكن له خرج الى الفعل
فلمانع وهو طول الكلام فيه وكيفية في المعنى المحقق النوعي وهو جواب لشك
اخر تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا
لفصل كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل اخر كالصاهل لم اذا جاز ذلك

فلم لم يجز ان يكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة
للمقارنة وان كان عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب
ان المعنى الجنسي من حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد واحد من
الفصول التي تقارنه مقارنة مقوم لوجوده محصل لانيته فان لم يكن
لبعضها كالصاهل مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه
فقوم المعنى الجنسي وحصله نوعا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة
مستعدة لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع
لا مع كونه على طبيعته الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد
لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته الجنسية باقية واذا كان حال الجنس
الذي لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع
المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض يلحقها
لحوق شيء غير محتاج اليه انما يكون للانواع بالقطع الاستعداد لمقارنتها
ما دامت على طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة
التي نحن في قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي
باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها
تنبيه انك اذا حصلت ما اصلناه لك علمت ان كل شيء من شانه ان
يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم ذلك
ان يكون من شانه ان يعقل ذاته هذا ظاهر وهو تذكر لما بينه في الفصول
المتقدمة قوله وكل ما من شانه ان يحله ما من شانه ثم يكون من شانه

ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير
جائز عليه التغير والتبدل قد بيّن فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما تكون
مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة لها لما يلزم ذاتها عن خارج فما كان
منها مجردًا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة
وما قبلها كان من شانه ان يجب له من شانه لان المقتضي لما من شانه ان يكون
له ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون
لا محالة واجبًا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها
ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولًا عاقلا
لذاته ولما يصح ان يكون معقولًا وما كان مجردًا بنفسه غير مجرد باحوال
نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي تتم افعالها بالتصرف في الماديات
لا يكون من شانه ان يجب له ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعًا لو يوم ما بين سا ...
لاسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها وهاهنا قد تم الكلام في ادراك النفس
وبقي الكلام في تحريكاتها **تكملة النمط** بذكر الحركات عن
النفس **تنبيه** لعلك الآن تشتهي ان تسمع كلامًا في القوى النفسانية
التي تصدر عنها اعمال وحركات فلتكن هذه الفصول من هذا القبيل ومعناه
ظاهر **اشارة** اما حركات تحفظ البدن وتوليده فهي تصرفات
في مادة الغذاء يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية
التي تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مبادي تلك الافعال
وهي التي يسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض عن

الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال او بعدها عنه كما مر ولا بد
في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وتنبعث ايضا من كل نفس كيفية
فاعلة مناسبة للحيوة يكون له بها في افعالها وخادمة لقواها
وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تتقابلان على تحليل الرطوبات الموجودة في
البدن المركب وتتعاونان على ذلك الحرارة الغريزية من خارج فاذن لولا شي
يصير بدلا لما يتحلل عنه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج
لاتصال النفس به ففسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات
قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركب لها قوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل
فتضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا تخلو ذات نفس ارضية عنها ثم
لما كانت الاستقصات متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى
الجسمانية ان تجبرها على الالتيام ابدا كما سياتي بيانه وكانت العناية
الالهية مستبقية للطبايع النوعية دائما فقدر بقاها بابدال الاشخاص
اما فيما تتعذر اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه م ام
فعلى سبيل التولد واما فيما تتعذر ذلك لقربه من الاعتدال ولضيق عرض
مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت لنفس الاخير ذات قوة تختزل من المادة
التي تحصلها الغاذية ما تجعلها مادة لشخص اخر من نوعه ولما كانت المادة
المختزلة للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هي
مختزلة من شخص جعلت المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التي السر
تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المختزلة فتزيد بها مقدارها

في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن
النفوس النباتية النامية انما تكون ذات ثلث قوى تحفظ بها الشخص اذا
كان كاملا وتكمله مع ذلك اذا كان ناقصا ويستبقي النوع بتوليد مثله
وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل فظهر من ذلك ان افعال
جميع هذه القوى انما يتم بتصرفاتها في مادة الغذاء قوله لتحيل الى المشابهة
بدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية وقوله اولتكون مع ذلك
زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار
يتم بها الخلق اشارة الى غاية فعل المنمية وقوله اوليتحزل منه ذلك
فضل يصير مادة ومبدا لشخص اخر اشارة الى غاية فعل المولدة وقوله
وهذه الثلث افعال للثلث قوى اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود
القوى قوله اولاها الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب
الى ان تهضمه الهاضمة المهيئة والدافعة للثفل اشارة الى تقديم الغاذية
على الباقية لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب الافعال
الاربعة على الترتيب الذي ذكره قوله والثانية القوة المنمية الى كمال
النشو لما كان الانماء والتوليد معا محوجين الى كثرة المادة المتعذر
تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اهم لانه يتعلق بكمال الشخص وانما
احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفنا لم يجعل الانماء متقدما على
التوليد المتقدم والغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل المادة قوله
فان لا تغير الانسان بالنمو والسمن يشتركان في شي واحد هو الازدياد

الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه ويفترقان باشيا منها التناسب
في الاقطار ومنها طلب غاية ما يقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين
فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا والذبول
يقابله النمو والهزال يقابله السمن قوله والثالثة المولدة للمثل وسعي بعد
فعل القوتين مستخدمة لهما هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة
والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبزر ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة
كالاعضا وهي التي تسمى مغيرة اولى بالقياس الى الذي يغيره الغذاء خادمة
للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر قوله لكن النامية
تقف اولا والغاذية في اول الامر يقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر
الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فتعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم يعرض
ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة
لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ما يحصله مساويا لما يتحلل وحينئذ يقف
المنمية قوله ثم تقوى المولدة ملاوة ثم تقف ايضا عند القرب من تمام
النمو تتفرغ النفس للتوليد فتقوى المولدة ملاوة اي حينا يقال اقمت عنده
ملاوة من الدهر بفتح الميم وضمه وكسره وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية
عن الايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شي يتصرف المولدة فيه او انحرف
المزاج بسبب انحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت
المولدة ايضا قوله وبقي الغاذية عاملة الى ان تعجز فيحل الاجل انما يحل
الاجل عند عجزه عن ايراد البدل بسرعة تحلل الاجزاء وانحراف المزاج غب

المعتدل وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها
إشارة وأما الحركات الاختيارية فهي أشد نفسانية يريد
أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس الحيوانية التي تفعل أفعالا
مختلفة بإرادة وإلى مباديها والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء
يقدر على الفعل والترك ويتساوى نسبتهما إليه بحسب إرادة ترجح أحدهما
وإنما قال هذه الحركات أشد نفسانية لأنها تصدر عنها الأفعال النباتية [illegible]
من غير شعور واعلم أن لهذه الحركات مبادي أربعة مترتبة أبعدها عن
الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال أو الوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما
في الإنسان ويليها قوة الشوق فإنها تنبعث عن القوة المدركة وتتشعب
إلى شوق نحو طلب إنما ينبعث عن إدراك الملائمة في الشيء اللذيذ أو النافع
إدراكا مطابقا أو غير مطابق ويسمى شهوة وإلى شوق نحو دفع وغلبة
إنما ينبعث عن إدراك منافاة في الشيء المكروه أو الضار ويسمى غضبا ومغايرة
هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة وكما أن الرئيس في القوى المدركة الحيوانية
هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الإجماع والعزم
الذي ينجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالإرادة والكراهة
ويدل على مغايرته للشوق كون الإنسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه و
كارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الإجماع يترجح أحد طرفي الفعل
والترك اللذين يتساوى نسبتهما إلى القادر عليهما ويليه القوة المنبثة
في مبادي العضل المحركة للأعضاء ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون

الإنسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك أعضائه وكون القادر
على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهي المبادي القريبة للحركات وفعلها التشنيج
للعضل وإرسالها ويتساوى الفعل والترك بالنسبة إليها فقوله ولها
مبدأ عازم مجمع إشارة إلى الإجماع المذكور وقوله مذعنا ومنفعلا
عن خيال أو وهم أو عقل إشارة إلى المبادي البعيدة وقوله ينبعث
عنها قوة غضبية دافعة للضار أو قوة شهوانية جالبة للضروري
أو النافع الحيواني إشارة إلى قوة الشوق المتوسط بين القوى المدركة
والإجماع وقوله فتطيع ذلك ما انبث في العضل من القوى المحركة الخادمة
لتلك الأولى إشارة إلى المبادي الثلاثة القريبة المذكورة وقال فتطيع ذلك
إلى أن هذه القوى إنما تطيع الإجماع وتلك الأخرى إشارة إلى المبادي الثلاثة
لهذه القوى فإن المحركة بالحقيقة هي هذه الباقية آخرة وكما ذكر كون الشوق
منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للإجماع استغني عن ذكر
الترتيب وعن ذكر إسناد الإجماع إلى الشوق إشارة
الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فإن حركاته من الحركات النفسانية دون
الطبيعية وإلا لكان المتحرك بالطبع عما يميل إليه بالطبع ويكون طالبا بحركته
وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك لها هارب منه بالطبع ومن المحال
أن يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع أو المهروب منه بالطبع مقصودا
بالطبع بل قد يكون في الإرادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيئات
فقد بان أن حركته إرادية نفسانية تنبيه يريد أن يبين كون الحركات

المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية
هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي تصدر عنها
افعال غير مختلفة من غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها
وعادم الارادة لا يطلب شيئا بتركه ولا يترك شيئا يطلبه و واحدها ربما
يفعل كذلك لتصور غرض يوجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة
طالبة لحد ما واوضاع بتركها وهاربة عن حد ما واوضاع يطلبها لم يمكن
ان تكون طبيعية فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون قسرية لان
المفروض حركة صادرة عن مبدأ مستدير طباعي لا عن شيء خارج عن ذات
المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة ٭ **مقدمة** المعنى الحسي الى مثله
نتيجة الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله نتيجة الارادة العقلية وكل
معنى يحمل على كثيرين غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا بواحد شخصي كقولك
ولد آدم او غير معتبر كقولك الانسان هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية
ويشتمل على حكمين احدهما ان الارادة التي تطلب معنى حسيا كلقاء زيد هذه
اللقية مثلا ارادة حسية اي متعلقة بجزئي محسوس والارادة التي تطلب
معنى عقليا كلقاء الحسن مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة بشيء معقول
فالارادة اما حسية واما عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل على كثيرين غير
محصور سواء كان معتبرا بالواحد شخصي كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى
عقلي ولا يضره في كونه عقليا تقييده بالشخص وانما قيد بقوله غير محصور
لان المعنى يطلق على كثيرين ربما كان جزويا كقولنا كل واحد من هولاء الناس

اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين والحكماء تحسبا ظاهرا ان ٭ ٭
اشارة ان حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست
من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها ٭ يريد بيان ان نفس الفلك
التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية
وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط اقام البرهان على وجوده وعلى
كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه ولم يتعرض
لسائر الافلاك فنقول الحركة لا يمكن ان تقتضيها لذاتها متحرك قار الذات
بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار
له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمتحرك القار انما تقتضيها لا
لذاتها بل لشيء آخر يحصل به ويكون ما تقتضيه لذاته ذلك المتحرك هو ذلك
الشيء لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في
تعريف الحركة انها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا ينافي
ما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة الى الاول هو تاديتها الى كمال ثان
فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول
قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات
المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول
بالارادة ليست لنفس الحركة قوله وليس الاولى لها الا الوضع وليس بمعين
موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي يقف عنده بل معين كلي فتلك ارادة عقلية
غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة انما

تطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت اصناف الحركات ممتنعة
على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكرناه في النمط الثاني فليس الاولى لارادته
الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب
حال كونه طالبا فاذن الوضع الذي تطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود
بل معين مفروض تفرضه الارادة وتتجه اليه بالحركة والتعيين لا ينافي الكلية
لان كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر احاد ذلك
فاذن المعين المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي اما الجزئي
فاذا حصل وقف الحركة الجزئية المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول
التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان يقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول
هو وضع معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا ينافي كليته كما مر في
المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة
وايضا الارادة الجسم التي هي مبدا حركته الوضعية عقلية قوله وتحت هذا
سر الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي
صورته المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته التي تستكمل به نفسه
هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة
ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شانها ان
يعقل وان العقول التي من شانها ان تعقل لها ما من شانها ليس من شانها ان
يباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة
الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر التحريك لتكون ذا ارادة عقلية ولتصلح

عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا للجمهور منهم لم يصرح الشيخ
به واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان
الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربع مواضع وذكر في جميعها ان
ههنا سرا لكن لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع فالاول في هذا الموضع
والثاني في اخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما نفس السماء
فهو صاحب ارادة جزئية وصاحب ارادة كلية يتعلق بها لينال ضربا من
الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط
حين تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
فربما لاح لك سر واضح خفي والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر
فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين
في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير
منطبعة في موادها بل لها علاقة ما كالنفوسنا مع ابداننا ففي هذا الموضع
صرح بتحقيقه ذلك السر تنبيه الراي الكلي لا ينبعث منه شيء
مخصوص جزئي فانه لا يتخصص بجزئي منه دون اخر الا بسبب مخصص لا محالة
يقترن به ليس هو وحده بل يريد ان يبين ان نفس الفلك التي هي
ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح
جعل مبدا الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدا الارادة الجزئية نفسا اخرى
منطبعة وذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان
يكون ذا نفسين اعني ذاتين متباينتين هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ

هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك
فيتقوم بها ومنها تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتخيل
الفلك بواسطة تلك القوة التي هي باعتبار اخر صورة كما في نفوسنا وابداننا
بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع
الى المتن فقوله الراى الكلى لا ينبعث عنه شيء مخصوص جزئي حكم كلي وما في كلامه
هو برهان عليه وقوله الا بسبب مخصص لا محالة تفيد زيادة اشارة الى كيفية
انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا
لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم ٥
قوله والمريد من الحيوان بقوته للغذاء ان ما يريد ويتخيل له غذاء جزئي وينبعث
منه ارادة حيوانية جزوية وهناك تطلب الغذاء بحركته وانما تخيل له على
الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص اخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه
فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده ٥ هو ازالة شك يرد على
ما ذكره هو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء
بعينه وذلك انه حينئذ يتناول اي غذاء وجد فارادته بذلك كلية لا انها
نحو مراد كلي ثم انه اذا احضر غذاء ما جزوي تناوله وذلك يدل على صدور
الفعل الجزوي عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدا الاول لهذا
الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكره كما اشتهى لانه
لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزوي الى ذلك
الغذاء الذي تذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء اخر غيره

45

بالشخص قام مقامه ما طلبه لكونه بالنوع هو هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان
وارادة وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده قوله ولذلك في قطع
المسافة تتخيل له حدود جزوية اياها يقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا
وربما كان متجدد الوجود نحو ما تتجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك
لا يمنع الشخصية والجزوية في التخيل كما لا يمنع في الحركة ٥ لما فرغ من بيان
الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة
الكلية على وجود الارادة الجزوية فبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة جهة
تشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية يتحرك المسافة
بها الى اجزائها الجزوية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد
واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء
من المسافة التي انفصل منه ذلك الحد فيصير تلك الارادة الجزئية سببا لقطع
ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخيل فينقطع الارادة والحركة ويقف
المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي حسب اتصال
المسافة وتتصل الارادات المنبعثة عنها فتستمر الحركة فكما ان استمرار
الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات والارا دات
على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزويتها ولا يقتضي كونها كلية ٥ قوله
ولمثل هذا انما يتخصص الارادة بشيء جزوي حتى يكون والارادة الكلية مقابلها
مراد كلي ولا يحصل به تخصص جزوي ولما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة
الكلية مع الارادة الجزئية مبادي الحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور

سانح الافعال الجزوية عن الارادة الكلية من حيث هي كلية تقتضي مرادًا
كليا ولا يوجب تخصصا جزئيا لا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف امر جزئي
اليه قوله ونحن ايضا فيما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيها يجب
ان نفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا ينبعث منها شوق وارادة منبعثان
ضربا من التنبعث الوهمي فتنبعث القوة المحركة الحجر كانت جزوية بصير هي
مرادة لاجل المراد الاول وهذا استشهاد بكيفية صدور حركتنا عن ارادتنا
الكلية وتاكيد لما ذكره فانا نتصور تصورا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغي ان
يصدر عنا بذل الدراهم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا
ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدراهم ثم اتبعناها
قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضاء
الجزوي شوق وارادة منبعثان الى بذل هذا الدرهم فينبعث القوة المحركة
على دفعه الى مستحق فصار البذل لهذا الدرهم مرادي لاجل المراد الاول
الذي هو صدور بذل الدراهم عني واعترض الفاضل الشارح فقال
ادراك الشيء الجزوي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا تتحقق الا
بعد حصول المنتسبين فادراك الشيء الجزوي يتوقف على حصول المتوقف
على تحصيل فاعله اياه فلو توقف على تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث
هو جزوي لزم الدور والجواب ان ادراك الجزوي قبل وجوده يتوقف
على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل
الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزوي في الخارج

مبدا لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدا لحصوله في الخارج
ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول
الا ايجاد الحركة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا
الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزوي هو القصد الكلي وانه انما
يتخصص ذلك الجزوي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان
تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي تشخص الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله
نحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني
يشتمل على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين
تناقض فان الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان
الارادات الجزوية ايضا امور حادثة جزئية فلا بد لها من علة حادثة جزوية
فالكلام فيها كالكلام في الاولى فيتسلسل ثم التسلسل وان كان دفعة فهو
محال وان كان السابق علة اللاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال
حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة
الجزوية كما كانت سببا لحدوث حركة جزوية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث
ارادة اخرى جزوية حتى تتصل الارادة في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل
دفعة لان الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم يوجد لم يتحرك
الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك
الحد الذي لا يريد لان ارادات الايجاد لا يتعلق بالموجود بل كان في حد آخر
قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريد حال كونه في الحد الذي قبله فاذن

تأخر كونه في الحد الذي يريد عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل
لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريده تفنى تلك
الارادة ويتجدد غيره فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد مع ذلك
الوصول ووجود كل ارادة سببا للوصول يتأخر عنها فيستمر الحركات والارادات
استمرار شيء غير قار الذات بل يتصرم على سبيل ويتجدد السابق لا يكون بانفراده
علة اللاحق بل هو شرط ما تتم العلة بانضيافه اليها وهذا من غوامض هذا العلم
ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق فلم لم يجز ان يكون الحركة السابقة
علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس الجواب
ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستناد الحركة على
وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية
يكون كل حركة سابقة سببا لما يتم كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة
من غير ان اثبت هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادات الكلية
فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضي بالارادة
الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك في كل وقت لا يقبل الا حركة خاصة
وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة بسبب واستمرت اليس
يصدر بزعمهم من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل سواء شيء خاص لتخصص
قابله والجواب ما مر وهو ان العلة الفاعلة بانفرادها يمتنع ان تقتضي
الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد
في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال وان سلمنا ذلك لكنه

لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل و
النفس المحركة لا تدرك العقل وان اثبتوا ناطقة تدركه فهي لا تحرك والجواب
عن مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا با
للواحق المادية على نحو التوهم والتخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية
تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا وباقي اعتراضاته
وهم وتنبيه اما الشيء الذي يتشوقه الجرم الاول في حركته
الارادية فموعد بيانه بعد ما نحن فيه الآن لكن يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك
ارادي الا لطلب شيء ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة
واما بالظن ولما بالتخيل العبثي فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والساهي
والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبديل حال مملولة وازالة وصب ما
فان النائم يتخيل واعضاؤه ايضا قد تطيع تحريكه عن تخيله لا سيما في حالة تكون
بين النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالتنفس او في الشيء الذي يصير كالضروري
لمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا او عجيبا جدا فربما انزعج للهرب والطلب
واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شيء وانحفاظ ذلك
الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقد احد الآخرين
قد ذكرنا ههنا ان الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كلي وكان
حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مرادا بل انما يراد لشيء آخر وكان من
الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان
مقصودا على اثبات النفوس وفاعليها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر

الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد بانه هناك وانما وقع ذلك الوضع الجلي
ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس
العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المحرك الارادي يتحرك
لا لطلب شيء يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرض ما مشعور به على الاجمال
ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليميز ايضا بين
الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجي بيانه في النمط السادس ثم
ذكر ان الشعور باولوية المطلوب يتقدم على وجوده فانه قد يكون عقليا وقد
يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العابث
والساهي والنائم فان منكري وجوب اسناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها
يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحد منها ثم اجاب عن شبهتهم لم
وهي ان العابث والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان
لا يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور بتلك امور يتوقف
التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على
عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه او على عدم جميعها فاذن
الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة
وههنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك على ما اوضحناه

النمط الرابع في الوجود وعلله

اقول الوجود ههنا
هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول
بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها ولا جزءا

منها جميعها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك
قال الشيخ في الوجود وعلله تنبيه انه قد يغلب على اوهام الناس
ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان
ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال
الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتاتى لك ان تتامل نفس المحسوس فتعلم
منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات
قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم
الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود
فذلك المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون
فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات
ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار
معين وكيف معين لا يتاتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس
وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن
ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان
من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة
غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي اقول يريد التنبيه على فساد
قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم
ممن يذعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه ان يكون محسوسا احكامها
على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله وان ما لا يناله

الحسّ بجوهر ففرض وجوده محال لعكس نقيض لها والجوهر هٰهنا هو الذات وانما
قال بجوهر لانهم لا يجوّزون وجود شيء يناله الحسّ بانفعاله لا بذاته وقوله
وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم
فلا حظ له من الوجود ايضاً لما سبق وذلك لان المحسوس هو ما له مكان او
وضع بذاته وهو اما جسم واما جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسماً ولا
جسمانياً والشيخ نبّه على فساد قولهم بوجود الطبايع المعقولة من المحسوسات
لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة
من الاين والوضع والكم والكيف مثلاً كالانسان من حيث هو انسان الذي
هو جزء من زيد ومن هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان
المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو كذا موجود في الخارج والّا فلا يكون
هذه الاشخاص اناساً ثم انه ان كان محسوساً وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق
معيّنة كاين ما ووضع ما متعيّنين وحينئذٍ يمتنع ان يكون مقولاً على انسان لا يكون
في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركاً فيه هذا خلف فان
لم يكن محسوساً فهٰهنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان
الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو
الانسان من حيث طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير
ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني
غير مشترك فيه ولذلك فسّر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله من حيث
حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض

بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في
الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس ويحل الاعتراض
بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان
المأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في
العقل فقط على ما قرّرت الاشارة البيان **وهم وتنبيه** ولعل قائلاً
منهم يقول ان الانسان مثلاً انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب
ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه ونقول ان الحال في كل عضو كلي مما ذكرته
او تركته كالحال في الانسان نفسه اقول هذا هو الوهم وهو ان يقال انكم
قد اشترطتم في الانسان المعقول تجرّده عن الوضع والكم والانسان لا يعقل
الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه ويحسّ به
والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال
انما يكون خارجاً من المقصود بل نبّه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء والاجزاء
في كونه ذا طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان ثم **تنبيه**
انه لو كان كل موجود من حيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في
الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحاكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول
فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل
في الحس والوهم وهي من علايق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت
خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلائقها اقول لما نبّه على ان
في كل محسوس شيئاً ليس بمحسوس ولا هو موهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضاً

على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا موهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي
يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا
ونبه على ان للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبايع الامور
المدركة بالوهم كالخجل والعشق وغيرهما فان اشخاصهما مدركة بالوهم وان لم تكن
مدركة بالحس الظاهر واما طبايعهما فليست مدركة باحدهما اصلا واذا كان حال
الحواس والمحسوسات وعلايقهما هذه فان ثبت وجود اشيا خارجة عن هذه
المراتب بالذات فهي اولى بان لا تكون محسوسة ولا موهومة ○ تنبيه
كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق فهو متفق واحد غير
مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده ○ اقول الحق ههنا اسم فاعل
في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة ويطلق بالاشتراك على
معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول
او العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقا للصادق فهو
صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد
ههنا هو المعنى الاول ○ واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس
انما كان هو اثبات مبدأ للوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في
الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق اي حقيقته المجردة
عن العوارض الغريبة المشخصة التي بها هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود
وهو ان المبدأ الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة حقيقته وثبوته كيف لا يكون كذلك
وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تنبيها ○ والفاضل

كان م

الشارح ظن انه الحق المبدأ الاول لسائر الحقائق في ذلك على وجه التمثيل فحكم
بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على حقيقة بما هي حقيقة
ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة ○
تنبيه الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون
معلولا في وجوده واليك ان تعتبر ذلك مثلا بالمثلث فان حقيقته متعلقة
بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة
المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية فاما من حيث وجوده فقد
يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا
من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية العلة
الفاعلية ○ يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل الماهية الشيء او
علل لوجوده والاولى تنقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة والى
ما يكون الشيء به بالفعل وهو الصورة والثانية تنقسم الى ما يكون علة
بمقارنة الذات او مباينتها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون
عليته هو الايجاد نفسه او لكونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله
والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها ليستا
من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل وان كانا مقومين
للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقيين
بانه هو والعلل والمعلولات لا تكون كذلك واذا تبين ذلك فقول الشيخ
الشيء قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه المادية والصورية اشارة الى

كل م

لعلية م

علل الماهية وانما قال كانهما علتان ولم يقل هما علتان لان المثلث لا مادة له ولا
صورة فانه كم والمادة والصورة تكونان للاجسام المركبة وايضا السطح ليس
محلا للخط فعلى الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لانه
نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليسا بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا
بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزان له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة
والصورة لا بالجنس والفصل قوله فاما من حيث وجوده فقد يتعلق
بعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي العلة الفاعلية بقوله او الغائية الى
ان الغائية لا تفيد وجود المعلول بل تفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية
بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول تنبيه
اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك انه هل هو موصوف بالوجود في الاعيان
ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في
الاعيان ش يريد الفرق بين ذات الشي ووجوده في الاعيان كما اشار الى
ذلك في المنطق لكن الغرض هاهنا الفرق بين علل يفتقر الشي اليها في كونه
موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج
والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما وكان
الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر اليها الشي في تحقق ذاته في العقل
وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل اعني العلل الاربع
المذكورة تنبيه العلة الموجدة للشي الذي له علل مقومة
للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع بينهما

اقول لما ذكر العلل ثم فرق بين علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا
على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي
الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احدهما بالاخرى واعلم ان المعلولات
تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول
ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده
الى علة توجده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ
لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثاني هو المعلول المركب
من المادة والصورة والشيخ خصه بالتنبيه بقوله العلة الموجدة للشي الذي له علل
مقومة للماهية والعلة الموجدة في هذا القسم تكون علة اما للصورة وحدها
او الصورة والمادة معا مثال الاول النجار الذي هو علة لصورة
السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال
الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار
بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة
فتكون علة للجمع بين المادة والصورة اعني التركيب فتكون لذلك علة
للتركيب والى ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع بينهما اشارة
قوله والعلة الغائية التي لاجلها الشي علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية
ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من
الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها ماهية الغاية
ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات تنقسم الى مبدع

كالمعروض

لم

هي م

احترز عن العقول والمعز

اقول

الى اخره اشار الى
علل الوجود ولما اقتصر
على الفاعل والغاية لحصول
مقصوده ههنا بهما ولم
يذكر الموضوع اورد
لفظة قد في قوله فقد
يتعلق بعلة اخرى ح

اشارة م

جميعها

ومحدث على ما سيأتي بيانه والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معًا وفي القسم الثاني توجد متأخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن ان تكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة انما تكون بماهيتها المتقدمة وعليتها تكون بجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية تكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه فلا يلزم من ذلك دور وتحقيق انيته ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون لافعال الطبيعة غايات غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس لافعال الطبيعة غايات والجواب ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئا كانبعاث الاجزاء الجسم الى حصول ذلك الشيء فيكون ذلك الشيء مقتضاها امرا ثابتا قبل وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعورها لها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها

استئناف ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود العلة الاولى لا يمكن ان تكون صورة لوجوب

اول

تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلة لكل موجود معلول ولكل صورة ومادة هما علتان لتحقق اي معلول كان في الوجود

تنبيه كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقرن بها شرط لا حصول علته ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما الواجب الوجود لذاته واما الممكن الوجود بحسب ذاته اقول يريد قسمة الموجود الى الواجب الوجود لذاته والممكن الوجود لذاته والفاظه ظاهرة قوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى

استئناف ما حققه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره اقول يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا بعلة تغايره وتقرير ان الممكن اما ان يحتاج في ذاته في ان يكون موجودا الى غيرها او لا يحتاج ۵

والثاني باطل لاستحالة ترجح احد شيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول
حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني
وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة
الترجح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء وغيبته
الى ان الحق هو القسم الاول قوله تنبيه اما ان يتسلسل ذلك
الى غير نهاية فيكون كل واحد من احاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة
بها فتكون غير واجبة ايضا وتجب بغيرها ولنزده ابيانا اقول يريد اثبات
واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان
ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما
ان ينتهي الى واجب ويدور الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ
لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد ولسبب
اخر نذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في
هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء اخر
خارج عنها يجب به قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان
عليه من غير تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول ذكره
في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه
الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك
الاحاد الممكنة وكل واحد منها وكل موجود مغاير لها ولاحادها وجب ان
يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو

واجب وقال ايضا هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما
بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لامتنع استناد كل ممكن الى اخر قبله لا الى
اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب
فحينئذ يحصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان
مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه ههنا اذ كان في عزمه ان يذكره في اول النمط
ان م الخامس واقول على هذا الكلام مواخذة لفظية وهو ان استناد الشيء الى
ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم فالواجب ان يقول ان هذا البيان
موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل
واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمانين يكون في احدهما معلولا لما
تقدم عليه وفي الثاني علة لما يتاخر عنه لكان استناد كل ممكن الى اخر
قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور
وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى غير صحيح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت في الابحاث
المعنوية الى امثاله شرح كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي
علة خارجة عن احادها يريد بيان ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها
تحتاج الى شيء خارج عنها على وجه ابسط فجعل الدعوى اعم ماخذا بان حكم
على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها
معلولا بالاحتياج الى شيء اخر قوله وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا
معلولها فتكون واجبة غير ممكنة فكيف يتاتى هذا وانما تجب باحادها وهذا تقرير
البرهان بالقسمة الى قسمين احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم الاخر وهو

ان تقتضي علة ينقسم الى ثلاثة اقسام لان علة الجملة اما ان تكون كل الآحاد او
بعضها او شيئا خارجا عنها **قوله** واما ان تقتضي علة هي الآحاد باسرها
فيكون معلولا لذاتها فان تلك الجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل
واحد فليس يجب به الجملة ه بيان فساد القسم الاول وجه ان كل من
الآحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشيء
لا تكون علة لها والثاني باطل لان علة الشيء يجب ان تكون مقتضية له ووجود
كل واحد من الآحاد ليس مقتضيا الجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزا يكون
على ثلاثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة
الحاصلة من آحادها والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع
ما متعلقه بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف
والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ فعل او استعداد
ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات والمركب في الاول هو شيء مع شيء
فقط وفي الثاني هو شيء لشيء مع شيء وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء ولما كانت
الجملة المفروضة هاهنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الآحاد والجملة
والكل شيء واحد **قوله** واما ان تقتضي علة هي بعض الآحاد وليس بعض
الآحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى
بذلك ه هو بيان الفساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كانت
معلولا فلم يكن بعض الآحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض
الذي هو علة لذلك البعض اولى منه بالعلية **قوله** واما ان تقتضي علة خارجة

عن الآحاد كلها وهو الباقي ومعناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دل على
صحة هذا القسم ه **اشارة** كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي
علة اولا للآحاد ثم للجملة والا فلتكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت
بآحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم
يكن علة للجملة على الاطلاق ه لما ثبت ان كل جملة معلولات تفرض فهي محتاجة
الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك
الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الآحاد وبينها بالخلف
ففرض كل واحد من الآحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير
محتاج اليها هذا خلف وبعض الآحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض
ممكن الوقوع بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا تكون علة الجملة على
الاطلاق قال **الفاضل الشارح** لما كان امتناع كون بعض الآحاد
علة للجملة انما يتبين بان يقال بعض الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة
لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا
الفصل لبيان المقدمة الاخيرة **واقول** لو كان مراد الشيخ ذلك
لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من آحادها والاشبه ان
مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملتها الى علة خارجة فتلك العلة يجب
ان تكون علة ايضا لآحادها افرادا كما قدمناه **اشارة** كل جملة
مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها
ان كانت وسطا فهي معلولة ه قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل

ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم تشتمل
على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر ههنا انها ان اشتملت
على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة وكانت واجبة غير معلولة **اشارة**
كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية
فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها
تتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف
ونهاية وكل سلسلة ينتهي الى واجب الوجود بذاته لما فرغ من بيان
المقدمات التي لها انتاج المطلوب فذكر ان كل سلسلة مرتبة من علل
ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا يخلو اما ان يكون مشتملة على
على علة غير معلولة او يكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى
علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن ان يكون تلك الخارجة ايضا معلولة
لان السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة
والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على طرف فعلى التقديرين
لا بد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة ينتهي الى واجب الوجود
بذاته وهو المطلوب وهنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم
ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب
ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان للبيان
المذكور متناولا له لم يفرد الشيخ له قسما **اشارة** وفي بعض
النسخ تنبيه كل اشيا تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون

ما يتفق فيه لازما من لوازم ما يختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا
غير منكر واما ان يكون ما يختلف به لازما لما يتفق فيه فيكون الذي يلزم
الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارضا عرض
لما يختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف به عارضا عرض لما يتفق
فيه وهذا ايضا غير منكر هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب
الوجود وتقريرها ان الاشيا قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص
وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول وبغير ذلك والمختلفة
بالاعيان قد يتفق في امر والاعيان المتفقة في امر مقوم يشتمل لا محالة على
امرين قد اجتمعا فيها احدهما ما يختلف به والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما لا يخلو
اما ان يكون مع امتناع انفكاك احد الجانبين او لا يكون فالاول هو اللزوم والثاني
هو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم
ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات
واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا
واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشيا كثيرة كما فرض في الكتاب اما اذا كان
شيئا واحدا وكان لازما للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لوجب ان الكثير كان
المركب منهما شخصا واحدا لا غير فيكون نوعه في شخصه وهذا لم يذكر في الكتاب
لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور واما العروض فلا يخلو ايضا اما
ان يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو
كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك

الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين
بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمتكثر وهو كالانسانية المعروضة لما
اختلفا به من الشخصية وما في الكتاب غني عن التطبيق ه **اشارة**
قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته او يكون صفة له سببا
لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود
اولسبب صفة اخرى لان السبب مقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل
الوجود هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء سببا
لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا لزوجية الاثنين ومثال كون صفة
ما هي الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا للمتعجبية ومثال
كون صفة ما هي الخاصة سببا لصفة هي خاصة اخرى كون المتعجبية سببا للضاحكية
ومثال كون صفة ما هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم بالملون
سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات
انما يوجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر
الصفات من الماهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شيء
منهما والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا ظن بسببه
ان عقول العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك انه استدل على ان الوجود
لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد
ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء ثم صرح بان وجود الواجب مساو
لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم لما راى وجود الممكنات حكم بانه وجود الواجب

لهذا او ذاك عند اطلاق هذا الاسان وذلك لان علمها مالي لا اسانه عموم لهما وهي معروضة صح

امرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات
حكم بان وجود الواجب ايضا عارض لماهيته غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وظن انه لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهيته لزمه ان يكون ذلك الوجود مساويا
للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك
اللفظي ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك
على اشياء مختلفة انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي كوقوع العين على مفهوماتها
بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء كوقوع الانسان على اشخاصه بل على
الاختلاف اما بالتقدم والتأخر كوقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي
المقدار واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم
بوجه اخر غير الذي هو به واحد واما بالقوة والضعف كوقوع الابيض على الثلج
والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها
بالتقدم والتأخر وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير
القار كالسواد والحركة بالقوة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة
والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية
او جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف واجزاؤها بل انما يكون عارضا
خارجيا لازما او مفارقا فاذا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج
لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو امر لازم لهما من خارج وذلك
لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة
ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى كالبياض او الحمرة

او السواد بالتشكيك يكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود
في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسما
لها بالتفصيل لا اقول على ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات اعني
انه ايضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل اشكالات
هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه
الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجود الممكنات
في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد يشترك في لازم واحد وانا اورد هنا شبهة
مفصلة واشير الى وجه انحلالها انما اقول نحن الشبهة الذي زعم انه
ابطل بها قول الحكماء ان الله الواجب هي ماهيته قال لما ثبت ان الوجود مشترك
فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض الماهية او لا عروضها او لا يقتضي شيئا
منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي والممكن في العروض واللاعروض والثالث الواجب
يقتضي احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود
الاخر عارضا والجواب على ما عرفته مما مر واعتبر النور المشترك الواقع على
الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعمش بخلاف ساير الانوار
وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد الحيوة واستعداد
تبدل الصورة النوعية بخلاف ساير الحرارات وذلك لاختلاف هذه وماهيات
النور والحرارة بالماهية وايضا لو كان الوجود على ما ظنه لكان المحتاج الى
سبب يقتضي العروض هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض
لا يحتاج الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه

ومنها قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله تعالى وعلى انها
تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم اولى التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته
ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه يصولون قولهم انا نعقل ماهية
المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فهنا وجوده تعالى
معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا لما الفرق والجواب
ان الحقيقة التي لا تدركه العقول هو وجوده الخاص المخالف لساير الوجودات
بالهوية التي في المبدأ الاول للكل والوجود الذي ندركه هو الوجود المطلق الذي
هو لازم لذلك الوجود ولساير الوجودات وهو اولى التصور وادراك اللازم
لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة ولا يوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات
الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي مغايرة
حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص تعالى ومنها قوله لو كان
حقيقة الواجب لا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود
الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها لكان علة الممكنات هو
الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست
هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به المخالف لساير الوجودات
بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على
كل فرد منها ما يصح على ساير افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك وفي
ابطال مذهب ديمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب كون الابعاد
الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف

مقتضيا بانها اعني العروض للماهية واللاعروض والجواب ان الوجود ليس
طبيعة نوعية تكون في الاشخاص على السوا ويقع عليها بالتواطي والوجود ليس
كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها
لكانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تاثيرها
وحينئذ يكون التالي في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب
انا نعلم بالضرورة ان تاثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون مشروطا
بنفسه وايضا هب ان المتقدم هو التاثير لكن الماهية لا يتصور ان يوثر الا اذا كانت
في الاعيان وحينئذ يكون كونها في الاعيان اعني وجودها شرطا في صدور وجودها
اعني كونها في الاعيان عنها هذا خلف ثم قال وكما كانت الماهية قابلة للوجود
مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود
والجواب ان كلامه هذا مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج دون
وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية
لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان تكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل
ايضا وجود عقلي كما ان الوجود في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان
لا يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار
لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض
فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضه المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعان
اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان
الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة
لصفة خارجية وعند وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان الماهية يكون علة

لصفتها وذلك يقتضي كونها موثرة من غير اقترانها بالوجود ولانها لو اقترنت
له لم يكن وجودها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما تكون
موثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب
ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها
عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهي هي محال فضلا عن ان
يكون موثرة فاذن لا يتصور كونها موثرة في الوجود الذي لا ينفك حالة التاثير
عنه فهذا بيان فساد الراي الذي ذهب اليه هذا الفاضل الشارح وهذه
المباحث وان كانت مودية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع
لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شانا
في هذا الكتاب وسائر كتبه كان التنبيه على مزال اقدامه واجبا لئلا يفسد عقايد
المبتدئين باقتفاء اثره ۞ **اشارة** واجب الوجود المتعين هذا الفصل
يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود
ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لم يوجد
يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو كونه واجب الوجود
لا غير ذلك او لا يكون كذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود ۞ اما القسم الاول
فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب واليه اشار
الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره
واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير لان
معنى واجب الوجود حينئذ لا يخلو اما ان يكون لازما لتعينه او عارضا او

معروضا لها وملزوما له وهذه هي الاربعة المذكورة وكلها محال والى هذا القسم
اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل
الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه
المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون هو الماهية او صفة للماهية وعلى
التقديرين يلزم من الوجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب الماهية ام
بسبب صفة اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله
لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره
او صفة وذلك محال ثم بين ان القسم الثاني وهو ان يكون الوجود الواجب
عارضا لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجود
للتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين ايضا معلول لغيره فاذن
تضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون
لعلة ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود
الواجب بنفسه وان كان ما تعين به عارضا لذلك وبين ان هذا القسم ايضا
محال لانه يقتضي كون الوجود الواجب المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك
للتعين واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر وهو ان
التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة
فاذن يكون عارضا من حيث هو طبيعة خاصة وحينئذ لا يخلو اما ان
يكون تخصص تلك الطبيعة المفروضة للتعين بتعين ذلك التعين العارض
لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد

تخصصها وهذا القسمان القسم الاول ان التعين قد عرض للوجود الواجب من حيث
هو طبيعة خاصة قد تخصصت بتعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه
يقتضي ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واشار
اليه بقوله فان كان ذلك ما يتعين به ماهيته واحدا فتلك العلة علة لخصوصية
ما لذاته يجب وجوده وهذا محال ولفظة ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور
قبله وتقرير الكلام هكذا فان كان ما تعين به الوجود الواجب وما يتعين
ماهيته الخاصة المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اي علة التعين
المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب ۝ والقسم الثاني ان يكون تعين
المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت
بتعين آخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين
المعلول المذكور والى ذلك اشار بقوله وان كان عروضه بعد تعين اول سابق
فكلامنا في ذلك وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين
المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا للغير وهو ايضا محال لانه يقتضي
كون واجبي الوجود واحدا معلولا للغير واليه اشار بقوله وباقي الاقسام محال
ولما بين استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة القسم الثاني المنقسم
الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون
واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود
المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين
لازما لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول

قسمًا ثانيًا منها وهو كون التعين عارضًا له واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود
لازمًا لتعينه هكذا وان كان واجب الوجود لازمًا لتعينه وجعل ذلك الى
قوله او صفة وذلك محال قسمًا ثالثًا وهو كون واجب الوجود لازمًا للتعين
وقوله وان كان عارضًا فهو اولى بان يكون لعلة رابع الاقسام وهو كونه
عارضًا للتعين قال وعند هذا تم ايضًا دليل الاقسام الثلاثة الاخيرة وبه صح
القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما يتعين به عارضًا لذلك
الى قوله فكلامنا في ذلك تكرارًا للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك
قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محال فلا اشتباه في ان ما ذكرناه اشد
انطباقًا على متن كلامه والله اعلم بالصواب والفاضل الشارح
ذكر ايضًا ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرًا
ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيًا لما صح
ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية
وابطال اسند الاثبات وردها على اثباتهما لذلك والحق ان الوجوب والامكان
والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال
بذلك ههنا ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ يتكلم في وجوب الوجود بل يتكلم في واجب
الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي واما التعين فلا شك في ان الطبيعة
الواحدة لا يمكن ان يتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا تكثرت ان يتكثر
بامر ينضاف اليها وسيجيء بيان تكثرها في الفصل الذي بعد هذا الفصل وقول الفاضل
الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعينًا واختلفت

بتعينات غيرها ليس بشيء لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا يشترك
في شيء ومن حيث يشترك في شيء فليست بتعينات وقوله انضمام التعين الى طبيعة
ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشيء ايضًا لان الطبايع
يتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول وبانفسها كالانواع
البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة تصلح لان يكون عامة عقلية ولان يكون
خاصة شخصية وكما بانضياف العموم اليها يصير عامة كذلك بانضياف التعينات
اليها تصير اشخاصًا ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين بالفرض امرًا سلبيًا لما
كان عدم الشيء مطلقًا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئًا عدميًا وامثال
هذه الاعدام تصلح لان تصير فصولًا فضلًا عن ان يكون عوارض والكلام في تحقيق
هذه الامور وامثالها يستدعي طولًا لا يليق ان نورد طولًا في اثناء ما لا يتعلق
بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوي الممكنات في الوجود ويباينها بتعين
تركب ماهيته فليس ايضًا بشيء لان الوجود الغير العارض لماهية يباين الوجود
العارض للماهيات بالا عروض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركيبه الا
في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة نوعية يصير اشخاصًا بتعينات زايدة
عليه كما ظنه ﴿فايدة﴾ اعلم ان من هذه الاشياء التي لها حد نوعي
واحد فانما تختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير
العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصًا واحدًا
واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فيتعين كل واحد بعلة
فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامور اذا كان لا اختلاف بينهما في

الموضوع وما يجري مجراه قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة
التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازمًا لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بسبب
علل مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتاثير تلك العلل
لم تتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتاثير العلل انما يكون للمادة او بسببها
فاذن ما لم يكن تلك الطبيعة مادية لم تتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها
لازمًا لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصًا واحدًا فلم تتعدد الاشخاص
واذا حصلت هذه القاعدة الكلية مما ذكره بالعرض نبه عليها وافاد الفاضل
الشارح ان هذه القاعدة تشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود يستحيل
ان يكون نوعًا للاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي
ان التعين اذا كان عارضًا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة
كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذا بين ههنا ان النوع المتكثر
بالتعين العارض يجب ان يكون ماديًا فاذا اضيف الى ذلك ان واجب الوجود
ليس بمادي انتج ان واجب الوجود ليس نوعًا يشترك فيه اشخاص ٥ واما
اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال
المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخرى وتسلسل والجواب عنه ان
الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته
وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان
يتكثر الى قابل اخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم
ليس على كل اشياء متماثلة كيفما اتفق فان المتماثلات بامر عارض انما يتكثر

بماهياتها ولا على كل اشياء متماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما يتكثر
بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان يوجد في الخارج
غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الذي
اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير مادة ٥
تذنيب قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته
وان واجب الوجود لا يقال على كثرة اصلا فهذه نتيجة لما مضى وافاد بقوله
بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زايدا على ذاته فان التعين انما يكون زايدا
عند كون الذات مقولة على كثرة ٥ اشارة لو التام ذات
واجب الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او كل
واحد منها قبل الوجود ومقومًا له فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في
الكم يريد نفي التركيب والانقسام عن الواجب الوجود على وجه كلي وسنفصل
ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركب قد يكون عن اجزاء قد تتقدم المركب
كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصل تتقدم المركب كخشبة السرير وجزء
آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء
اللاحق متقدمًا على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية
كما للمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى
والصورة وقد يكون بحسب الماهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد
من التركب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المتركب والمنقسم
انما يكون يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل وتقرير ما في

الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التام من شيئين او اشيا لدى ولا واحد منهما بواجب الوجود
ثم حصل منهما واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا
ماهية اخرى غير الوجود الواجب اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود فصار واجب
الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصائر بذلك حدا كان الواحد من اجزائه يعني
الماهية المذكورة او كل واحد منهما كالشيئين او الاشيا المذكورة قبل واجب الوجود
مقوما له هذا خلف فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود
مثلا ولا في الكم الى اجزا متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب
من الهيولى والصورة لا يتقدمه احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شي بالقوة
ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك الشيخ قال وكان الواحد من الاجزا او كل
واحد منهما متقدما اقول الهيولى في الكائنات الفاسدات تتقدم
بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمله على كل الجزء على ما هو كالصورة اولى
قال فان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها
واجبة الوجود للاستغنا عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة
اجبنا بان الواجب اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لما مر والباقي
يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب قال ثم ظهر من ذلك ان هذه المسئلة
مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واقول المطلوب ههنا
كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه مبني عليه
لا يخلو من تعسف ما وذلك ظاهر اشارة كل ما لا يدخل الوجود
في مفهوم ذاته على اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون

لازما لذاته على ما بان فبقي ان يكون عن غيره الداخل في مفهوم ذات الشي اما جزء
ماهيته بالقياس الى ماهيته واما تمام ماهيته بالقياس الى اشخاصها على
ما اعتبرناه في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشي فليس بمقوم له
في ماهيته بل عارض من خارج فكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون
جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له في ماهيته بل هو عارض له
ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية
فاذن وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود
لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدا
الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم
ماهيته هي انيته تنبيه كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس
يجب به لا بذاته الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم
الى ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلوله اعني كمالاته الثانية والى ما يتعلق
وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاول يجب بالجسم المحسوس
فقط والثاني بجميعه وبغيره لكن يصدق عليه ان يقال يجب به لانه لا ينافي قولنا
ويجب ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة
بغيرها قوله وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية
الى هيولى وصورة والمقصود بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب
الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم فيما سبق قوله وايضا فكل جسم محسوس
فستجد جسما آخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته او منه

وهذا برهان آخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فنستجد جسما آخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا نوعه في شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا على ما مرت الاشارة اليه فنستجد بكل جسم على الاطلاق جسما آخر من نوعه بمعنى لفظة الآخر قوله الا باعتبار جسميته ناقض لمعنى النفي في قوله او من غير نوعه وتقرير الكلام ان كل جسم نوعي فنستجد جسما آخر من نوعه ذلك او من غير نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي ان كل ما يجد مشاكلا له في نوعه فهو معلول **قوله** فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول وهو الحاصل من الفصل ويتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به

اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشيا في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية الشيء اعني الاشيا التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشيا في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته يريد نفي التركيب بحسب الماهية عن الواجب فبين اولا انه يشارك في ماهيته لان ماهية ما سواه ليس بالوجود بل انما يقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب ثم احترز عن ان ينقض حاله هذا بالوجود فقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب يشارك الوجود الممكن في الوجود فقال واما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء من ماهية شيء بل طار

على الاشيا كلها وذلك لان وجود الاشيا هو كونها في الخارج فهو امر ما عارض لها من حيث هي معقولة فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشيا في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشيا بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك مختلة بما مر ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ التزم في الهيات الشفا انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات بامر زائد اذ قال الوجود بلا شرط امر مشترك بين الواجب والممكن بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركبا وايضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق مثله **قوله** بذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا ان كان نفي التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود فنفي الحد المقتضي لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشيا المركبة قد توجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط توجد لها لوازم يوصل

الذهن بصورها الى حقايق الملزومات وتعريفاتها لا يقصر عن التعريف بالحدود وهذا
ما ذكرناه في المنطق ولم يرد عليه شيئا وواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له و
واذ هي منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته
بل لا وصول للعقل الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد وهم
وتنبيه ربما ظن ان معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره
عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ لان من الموجود لا في الموضوع
الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى
يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف انه موجود بالفعل اصلا فضلا
عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر
النوعية عند القوة كما يشترك في الجسم من هو انه ماهية وحقيقته انما يكون
وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة واما
كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد
يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زايد فالذي يمكن ان يحمل على زيد
كالجنس ليس يصلح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس له ماهية يلزمها هذا الحكم
بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل
مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا
لشيء فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر ان يكون
لا في موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما والانضياد باضافة المعنى الايجابي
اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع هذا سوال يرد على قوله

الواجب لا جنس له وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة
تنبيه الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع وكل
ما سوى الاول فهو معلول والمعلول لا يساوي المبدأ الواجب فلا ضد للاول
من هذا الوجه ويقال عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب غير محتاج
اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع
فالاول لا ضد له بوجه وهو غني عن الشرح تنبيه الاول لا ضد له
ولا ند له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان
العقلي الند المثل والنظير والباقي ظاهر اشارة الاول
معقول الذات قايمها فهو قيوم بري عن العلايق والعهد والمواد وغيرها
مما يجعل الذات بحال زايدة وقد علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول
لذاته يريد اثبات العلم للواجب الوجود فقال الاول معقول الذات لانه
غير مادي قايم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير
القيوم بري عن العلايق اي جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اي عن انواع
عدم الاحكام والضعف والتدارك وما يجري مجرى ذلك يقال في امره عهدة
اي لم يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة اي ضعف وعهدته على فلان اي ما ادرك
فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اي عن الهيولى الاولى وما بعدها
من المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالماهيات وعن غيرها فيما يجعل
الذات بحال زايدة اي عن المشخصات والعوارض التي تصير المعقول بها محسوسا
او مخيلا او موهوما والباقي ظاهر وقد احاله على ما بين في النمط الثالث والله اعلم

تنبيه تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته
عن الصمات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان
كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف اي اذا اعتبرنا حال الوجود
فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده
في الوجود والى مثل هذا أشير في الكتاب الالهي سنريهم آياتنا في الآفاق وفي
انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق **اقول** ان هذا حكم لقوم ثم يقول اولم
يكف بربك انه على كل شيء شهيد **اقول** ان هذا حكم للصديقين الذين
يستشهدون به لا عليه المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض
على وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة
والحكماء الطبيعيون يستدلون ايضا بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال
المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك
على وجود مبدأ اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود فانه واجب
او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته
ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد
فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانها اوثق واشرف
وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول
واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين
وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما تبين في علم البرهان ثم جعل
المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية

اعني مرتبة الاستدلال بالآيات الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبة
الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء الطريقتين ولما كان طريقة قومه اصدق
الوجهين وشبههم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق والله اعلم

النمط الخامس في الصنع والابداع

يريد بالصنع
ايجاد شيء مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول وبالابداع ما يقابله
وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد **وهم** انه قد
يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي
يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمي به العامة المفعول مفعولا والفاعل
فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك
يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا
وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول
موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى
ان يقول لو جاز على الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده
انما احتاج الى الباري في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك
فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود
عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا ولو كان يفتقر الى الباري من حيث هو موجود
لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر والباري ايضا ولذهب الى غير النهاية ۝
ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك فيما يجب ان نعتقده في هذا الجمهور يظنون
ان احتياج المفعول الى فاعله انما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع

والايجاد هو حصول المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط
فاذا احدث فقد استغنى عنه حتى ان فني الفاعل بقي المفعول موجودا وانما حمل
اهل التمييز منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء
الفاعل كالبناء والثاني الاستدلال وقد ذكر منه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل
الفعل بعد وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف الثاني ان الفعل لو كان بعد حال وجوده
حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده واذن لكان الفاعل
ايضا كذلك ويتسلسل فقوله انه يسبق الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن
اشارة الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا
وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التمييز
منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما
قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك
انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا
الى اعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته
منهم او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته فهم وان لم يجعلوه محتاجا
الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا فيما يحتاج اليه في وجوده فاذن
هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك
وهذا لان العالم عنده انما يحتاج الى الباري الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل
اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان يفتقر الى الباري
من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثاني ٥

تنبيه يجب علينا ان نحلل معنى قولنا صنع وفعل واوجد الى اجزاء
البسيطة من مفهومه ونحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي لما ذكر
ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول
او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا
موجود بعد العدم بسبب شيء الى اجزائه البسيطة وينظر فيه اجميع اجزائه معتبرة
في الاحتياج او بعضها معتبرة فيه فقط والباقي مقارن لذلك البعض بالعرض
ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانا استعملت لفظة الحدث بدل
قولي موجود بعد العدم بسبب شيء للتخفيف قوله فنقول اذا كان شيء من الاشياء
معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول له مفعول ولا
نبالي بان كان احدهما محمولا عليه الاخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا
الى ان يزاد فيقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء وبتحرك من الشيء ومباشرة
وبالة وبقصد اختياري او غيره او بطبع او بتولد او غير ذلك او بشيء من مقابلاتها
فهذه لسنا نلتفت الان الى غير ذلك على ان الحق ان هذه امور زائدة على كون
الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه
المساواة انه لو قال قائل فعل بالة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا
ينقض كون الفعل فعلا ولا يتضمن تكريرا في المفهوم اما النقض فمثلا لو كان
مفهوم الفعل يمتنع عن ان يكون بالطبع واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل
يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال الانسان حيوان
معناه انا نعبر ههنا عن معنى الحدث بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على الاخر

مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث
مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل
ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث
اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا بالمعنى المفعول واشار
الى الزيادات قد ذكرا ولا التي ترك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل
وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة
من وجه وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين
يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا
اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه
حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث
بهما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار
او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون
الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق واما
والحكما يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ هنا على
انه مساو للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي
يقابله يعني المحدث على انه مساو للفاعل واشار مع ذلك الى المتكلمين في هذا
التخصيص بمصيب وان كان هذا البحث لطيفا وذلك لان الزيادات ليست
بداخلة في مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على
بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا

للتناقض وكان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد
بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون
يلتزمون كون احدهما تكريرا وكون الثاني مناقضا ويصرحون به فلا معنى لالزام
ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة
للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الادبا
واذا كان الامر كذلك صح ما قلنا اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون
لغة ولذلك لم يقنع الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف
دلالاتها في اللغة العربية بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى
المشترك بينها ولما كان الفعل منها كاشفا دالا على ذلك المعنى مجردا والايجاد
والصنع كانهما اشتملا على اعتبار شيء آخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما
وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة
بان الله تعالى فاعل يطابق قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة
هو الفاعل بالارادة ورد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا
نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل
ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون النار فاعلة للاحراق
ولا الماء فاعل للبرودة ليس بشيء والدليل عليه ما جاء في كلامهم توقوا اول البرد
وتلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر
وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالابدان ما يفعل الخمر وامثال
ذلك في اشعارهم اكثر من ان يحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقابل فعل

البرد والحر مما الصانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد بانه مجاز
فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز ان يقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك
يدل على خلو الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء
ما فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه فاذا كان مفهوم الفعل هذا وكان
بعض مفهوم الفعل فليس يضرنا ذلك في غرضنا ففي مفهوم الفعل وجود
وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمولة عليه
فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا
بانه بعد العدم فليس لفعل فاعل والجعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا
الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فينبغي ان يكون تعلقه من حيث هو
هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق
وجوده العدم لما ذكر انه اصطلح ههنا على ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد
العدم عن سبب مما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه
او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده
شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلاثة اشيا وجود وعدم
وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء
وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل
هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف تجب بماهياتها لذواتها
لا لشيء اخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود
العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود شيء ليس

بواجب اما وجود شيء مسبوق بالعدم والاول اعم الثاني وسنبين في الفصل
الثاني لهذا الفصل ان التعلق بالفاعل اولا بالذات ايهما هو وقد ذكر الفاضل
الشارح ان البحث ههنا يجب اما التعيين الشيء المحتاج الى الفاعل او لتعيين سبب
الاحتياج وكلام الشيخ يحتمل يحتملهما الا ان حمله على الاول اولى فان في سبب
الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث
كيفية للوجود متاخرة عنه وهو متاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج الى
الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لتاخر عن
نفسه بهذه المراتب اقول هو فايدة افادها ولكنها غير متعلقة بالمتن

تكملة اشارة فالآن لنعتبر انه باي الامرين يتعلق فنقول
ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمتنع ان يكون على احد قسمين
احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فاي هذين
يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم
او يمنع شيء من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد هو في مفهومه
اخص من مفهوم الاول في المفهوم ان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان
معنيان احدهما اعم من الاخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم
بذاته اولا وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من
غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ولم يكن له
في حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبيل الوجوب الآخر
وان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا

التعلق كائن دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوقا بالعدم فليس هذا الوجود
انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل
يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم اهو لكونه
ممكنا لذاته واجبا لغيره يتعلق بالغير ام لكونه حادثا مسبوقا بالعدم فان بذلك
فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم
من الثاني وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره لكن ينقسم الى غير
مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب
بغيره وقتا ما فاذا الواجب بالغير يشمل هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان
يمنع شيء من خارج المفهوم بالواجب بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس
وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الاخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك
المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان المعنى
لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص
فاذن لو كان لحوقه الاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك
انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير الواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق
بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد
نفسه واجبا لغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق
بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الاخر اي بسبب كونه واجبا
بالغير فاذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا في حال
حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق بالمفعول دائما كان ب

خلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا
بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول
المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحال حدوثه فقط
حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب واعترض
الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه
الحاجة وذلك انه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود
الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هو الحدوث
ام لا والدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب
بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى
المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله
لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس
بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شيء يتعلق بفاعله فذهب الحكماء
الى انه متعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور
الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ منهم في صدر النمط واعترف
به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف
انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل
ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق
حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم
بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة والظاهر ان سبب التعلق هو

الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دايما او غير دايم متعلق بالغير في وجوده
مادام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو
الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة ان كان هو الحدوث وكان
المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ هنا نضاد كما صرح به في اخر
الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن
نافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان الدايم فهل
يفتقر الى موثر ام لا فليس بشي ايضا لانه قد بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدايم وان
علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدايم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا
والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال المحقق ان الخلاف ههنا
بين الحكما والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه
ازليا معلولا لعلة لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لهذا الدليل بل بما دل
على وجوب كون الموثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على
ان الازلي يستحيل ان يكون فعل الفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على ان
كون الشي ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة
الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر ان الخلاف في هذه المسئلة اقول هذا
صلح من غير تراضي الخصمين وذلك ان المتكلمين باسرهم صرحوا واكثرهم بالاستدلال
على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله
مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان
محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل كما ذكره

اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث
واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال
من المعتزلة قايلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل الشارح اعني
الاشاعرة يثبتون مع المبدا الاول قدما ثمانية سموها صفات المبدا الاول
فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة
هي علتها وهذا شي ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عنه معنى
فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول
بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعل الفاعل
مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في
الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير
ازلي ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلي تام في
الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدا الاول عندهم ازليا
تاما في الفاعلية حكموا بان كون الفاعل الذي هو فعله ازليا وذلك في علومهم
الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته
واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين
من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية على ما سيجي
بيانه **تنبيه** الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس
كقبلية الواحد التي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد
معا في حصول الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذا ايضا ففيه

تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم
بعد ولا ذات الفاعل فقد تكون قبل ومع وبعد فهي شيء اخر لا يزال فيه تجدد
وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات
في المقادير لم يتألف من غير منقسمات   يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق
بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعني الزمان الا انه لم يتعرض
لتسميته في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعديته
هذه مضافة الى قبلية قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على
الاثنين وامثالها التي يوجد القبل والبعد فيها معا بل قبل تزول قبليته عند
تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم لان العدم كما كان قبل
فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد
فاذن هناك شيء اخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل في ذاته
اذ من الجائز ان تفرض متحركا يقطع مسافة فيكون حدوث هذا الحادث مع
انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة
وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة
والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة
وقد تبين في النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا تتجزى فاذن
ثبت ان كل حادث مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير
وهو المطلوب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والشيخ قد نبه
على انيته في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه الى ماهيته ولذلك

وسم احد الفصلين بالتنبيه والآخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات
وانما اوردها هنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب
واعلم انه انما نبه هنا على وجود الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية
والبعدية الخاصتين به فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية
اللتان لا توجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل الشيء قبلية بهذه
الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الاخر فالقبلية والبعدية
للشيئين بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شيء اخر بل لذاته المتصرمة
المتجددة حاصلة للحوق هذين المعنيين به لا لشيء اخر فاذن ثبوت هذين
المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما
لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما عن سائر اقسام القبلية والبعدية بانهما
اللتان لا توجدان معا ايضا ليس بتميز حقيقي لان المعية تجري مجراهما في معانيها
المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الانية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية
اللاحقتان بالزمان اضافيتان لا توجدان الا في العقول لان الجزئين من الزمان
اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف توجد الاضافة
اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما الذي
هو الزمان مع ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على
وجود زمان يقارنه واذا تقررت هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل
الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية
قبل موجود آخر بقبلية اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في

الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل
اما نفس القبلية فليست هي من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها
امر اعتباري يصح تعقله في جميع الازمنة وان اخذ من حيث يقع في زمان
معين كان حكمه حكم ساير الموجودات في لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن
به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني ويندفع ايضا
اعتراضه بانهما اضافتان فيجب ان توجدا معا وقد قيل انهما لا توجدان معا هذا
خلف وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل
ولا يجب ان يوجدا في الخارج معا ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف
بالقبلية الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد
بشيء كما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصلح للحوق الاعتبارات العقلية
من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان
على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم
من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان اخر قال والفرق بان الزمان متقض
لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان اخر ولم
يستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره ليس بمفيد لوجهين الاول
ان اجزاء الزمان ان كانت متشابهة في الماهية استحال تخصص بعضها بالتقدم
دون البعض الاخر وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الاخر بماهيته فيكون
الزمان غير متصل بل مركبا من انات الثاني ان تجويز وجود قبلية وبعدية
لا يوجدان معا في جزئين من الزمان من غير زمان يغايرهما يقتضي تجويز كون

العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما وقال ايضا وان قيل الفرق ان القول
بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكل جزء من الزمان مسبوق بجزء اخر ولا يمكن
مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه ينافي الشان الى ما هو قبل اول
الحوادث اجيب بان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ليس هو انه لم يوجد
معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع الغد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان
هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما وكان المعقول منه ان اليوم
ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس وحينئذ يعود التسلسل وان
لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان
امس فلفظة كان مشعرة بمضي زمان وذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان
زمان اخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضي بمثل هذا البيان
وقوع الزمان في زمان اخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير
الاتصال الا نقضا والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء
بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم
والتاخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتاخرا
بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم
وتاخر الاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار الا لمعنى اخر وهذا معنى لحوق التقدم و
التاخر الذاتيين به واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار ويقارنها عدم الاستقرار
كالحركة وغيرها فانه يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق
بين ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا

اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهوميهما
يشتمل على معنى هذا التاخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى قران معنى
التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية فحقيقة ما هو في الزمان
للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الكون
يقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان وهي متى ذلك الشيء والاخرى
تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما
ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية
اليه **اشارة** وان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال
لا يمكن الا الذي فيه قوة تغير حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق
بحركة ومتحرك اعني بتغير ومتغير لاسيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي
الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد
وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة
لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان هي بيد
بيان ماهية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما
في الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجدا الا مع التغير حالا وتغير الحال لا يمكن ان يكون
الا لشيء يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في
موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم
يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال
متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على

وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث فاذن
هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى
اول والحركات المستقيمة لا يمكن ان تتصل لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات
كما سيأتي في النمط السادس فاذن الزمان يتعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا
ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه
فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل بالزمان كم يقدر التغير اعني الحركة
وهذه ماهيته وعند تبيينها صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر
تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر
اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة لان الحركة تزيد بزيادة
المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان
وتنقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا ويوجد
المتقدم والمتاخر مجتمعين في الوجود والحركة تتجزى بتجزية المسافة ويصير
بعضها متقدمة وبعضها متاخرة بازاء تقدم اجزاء المسافة وتاخرها الا ان
المتقدم والمتاخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتاخر من المسافة والزمان
هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتاخر اللذين لا يجتمعان
فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال في الشفا بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها
ان تنقسم الى متقدم ومتاخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم
من المسافة والمتاخر منها ما يكون في المتاخر من المسافة لكنه يتبع ذلك
ان المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر في



المسافة معًا فيكون للمتقدم والمتأخر في الحركة خاصة يلحقهما من جهة ما يصح
للحركة ليس من جهة ما هي للمسافة ويكونا معدودين بالحركة فإن الحركة باجزائها
تعد المتقدم والمتأخر فيكون للحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم
وتأخر ولها مقدار أيضا بإزاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد أو
المقدار فالزمان عدد الحركة إذا انفصلت إلى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل
بالمسافة والإمكان البيان تحديدا بالدور من عبارته وغرضه بيان هذا
التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي من إيراد هذه النكتة الأخيرة والله أعلم
تنبيه كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان إمكان
وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه وإلا لكان إذا قيل في المحال
إنه غير مقدور عليه لأنه غير ممكن في نفسه فيبين إذن هذا الإمكان غير كون القادر
عليه قادرا وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو إضافي
فيفتقر إلى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع يريد بيان
كون كل حادث مسبوقا بمادة أما الموضوع أو مادة وتقريره أن كل حادث فهو
قبل إما ممتنع الوجود وإما ممكن الوجود والأول محال والثاني حق فإذن
له إمكان وجود قبل وجوده وليس إمكان وجوده هو قدرة القادر عليه
لأن السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والشيء لا
يكون سببا لنفسه وأيضا كونه ممكنا أمر له في نفسه وكونه مقدورا عليه أمر
له بالقياس فإذن كونه ممكنا هو أمر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا
الإمكان ليس شيئا معقولا بنفسه لأن الإمكان يكون للشيء بالقياس إلى وجوده

كما يقال البياض يمكن أن يوجد أو بالقياس إلى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم
يمكن أن يصير أبيض فإذن هو أمر معقول بالقياس إلى شيء آخر فهو أمر إضافي
والأمور الإضافية أعراض والأعراض لا توجد إلا في موضوعاتها فإذن
الحادث يتقدمه إمكان وموضوع وذلك الإمكان قوة للموضوع بالنسبة
إلى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس إلى الإمكان
الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس إلى الحادث إن كان عرضا ومادة
بالقياس إليه إن كان صورة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم أن كل إمكان
فهو بالقياس إلى وجوده والوجود إما بالعرض كوجود الجسم أبيض وإما
بالذات كوجود البياض وأما الإمكان بالقياس إلى وجود بالعرض فهو يكون
للشيء بالقياس إلى وجود شيء آخر له أو بالقياس إلى صيرورته موجودا آخر
كما يقال الجسم يمكن أن يصير موجودا بالفعل وظاهر أن جميع هذه الإمكانات
محتاجة إلى موضوع يوجد معها وهو محلها وأما الإمكان بالقياس إلى وجود
بالذات فيكون للشيء بالقياس إلى وجوده ولا يخلو إما أن يكون ذلك
الشيء مما يوجد في موضوع أو مادة كما يقال البياض يمكن أن يوجد أو يكون
كذلك كالصورة والنفس وحكم هذا الإمكان في الاحتياج إلى موضوع حكم
القسم الأول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء وإما أن لا يكون
كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة
ومثل هذا الشيء لا يجوز أن يكون محدثا لأنه لو كان محدثا لكان مسبوقا
بالإمكان لا محالة كما مر والإمكان لا يمكن أن يتعلق بموضوع دون موضوع

اذا علاقة بشيء فيلزم ان يكون جوهرًا قايما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته
لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة
ذلك الجوهر واذ لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشيء هذا
خلف ولما بين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودًا
كان دايم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك
ان الاشيا الحادثة تكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا
توجد مع المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات هذه الاشيا تكون قبل
وجودها يعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي
تختلف بالبعد والقرب ويزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل
وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك و اما امكان الموجودات الممكنة في
انفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس
الى وجودها ولذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن
ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج
والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها
وهذه الاختلافات احوال للموصوفات في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه
في هذا الموضع ليزول الاشكالات التي يورد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل
الشارح الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضة
ذلك بانه موصوف حينئذ بانه مقدور الفاعل وذلك يقتضي تميزه ثم
معارضة للمعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا

75

خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما
قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه
وصفا لغيره والثاني محال لانه يلزم في ذلك الامكان امكان فالجواب عنه
ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء
الخارجي ليس موجود في الخارج هو امكان وجوده في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء
يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قايما بالعقل
موجود في الخارج وله امكان اخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار
كما مر في التقدم لا يقال وجود شيء في العقل دون الخارج جهل لان الجهل
هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة
والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على انها صورة شيء في الخارج بل على
انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج
من حيث هي احكام بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله
امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون
محلا للشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره
فالجواب ان امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه
كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة الموضوع من حيث هو فيه
وصفة الشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في
موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة المضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل
هذا الشيء الا في غيره لا يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله الامكان

صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية
والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث
كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفيه ثبوتهما
في العقل ولا يجب من ذلك تقدمه عليهما في الخارج لكنه من حيث تعلق
معروضية القابلين في العقل بامر موجود في الخارج يستدعي لا محالة
موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه واما قوله الحكم بكون
الامكان متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة
وبالهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب
عنه ما مر من الفرق بين الامكانين عند تعلقهما في الخارج وان امكان مثل
هذه الاشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل وهي من
حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع
وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كاضافة لمضافين ⊙
واما قوله او صل الشي لا يحدث الا اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا
اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان واما الصغرى فلان الاولوية
لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حدوث الحادث فيتسلسل العلل
دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها
او على عدمها والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود
الحادث قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى فكما مر والجواب عنه
ان الشي لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث

مع تحقق وجوبه غير متاخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد
مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط يستجمعها
الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي على ما يشتمله
العلم الالهي على بيانه تنبيه الشي قد يكون بعد الشي بوجوه
كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج الان من الجملة الى
ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا ⊙ يريد
اثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبني
على تحقيق التاخر الذاتي لان الحدوث وهو كون وجود الشي متاخرا عن
لاوجوده ينقسم الى زماني وذاتي لانقسام التاخر اليهما قدم الشيخ تحقيق
معنى التاخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان تاخر الشي عن
غيره يقال بخمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان
والثاني بالمرتبة او الوضع الذي يكون التاخر المكاني صنفا منه والثالث بالشرف
والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد
وهو التاخر بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشي محتاجا الى آخر
في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا الى ذلك الشي فالمحتاج هو المتاخر
بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي
بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول
متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار
الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس

الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم في العلية في الزمان ويرتفع
كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا
لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود
من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا
يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تاخر بالطبع ويخص
التاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس
الشفا وذلك لانه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم
بالطبع على المتقدم بالعلية والذات اما في هذا الكتاب فقد سمي المشترك تاخرا
بالذات والدليل عليه انه تمثل لحركة المفتاح واليد وهو تاخر بالمعلولية
الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التاخر بالذات صريحا على القسم الاخر وهو
تاخر ما للشي بحسب غيره فيما له بحسب ذاته وهو تاخر بالطبع لا بالعلية وهذا
التاخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تاخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي
لان المتاخر بالزمان او بالمرتبة والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض
متقدما وهو هو لان المقتضي لتاخره هو امر عارض لذاته واما المتاخر
بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هو لان المقتضي لتاخره هو ذاته
لا غير ولهذا خصه الشيخ بانه الذي يكون في استحقاق الوجود واعلم ان
المتاخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتاخر
بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون
ولذلك حمل الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام الشامل للوجوب

واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا قوله وذلك اذا
كان وجود هذا عن اخر ووجود الاخر ليس عنه ثم استحق هذا الوجود الا
والاخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الاخر فليس يتوسط
هذا بينه وبين ذلك الاخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس
يصل الى ذلك الا مارا على الاخر وهو بيان التاخر بالذات بتقريره
في بعض اقسامه ومعناه ان هذا التاخر يكون اذا كان وجود هذا اعني
المتاخر كالمعلول مثلا عن اخر يعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم
ليس عن المتاخر ثم استحق المتاخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود
ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس يتوسط
المتاخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتاخر
وليس يصل الى المتقدم من تلك العلة الا مارا على المتقدم وذهب الفاضل
الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده
والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها ولست ارى هذا التفصيل
مطابقا لالفاظ الكتاب قوله وهذا مثل ما تقول تحركت يدي فتحرك المفتاح
او ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او ثم تحركت يدي
وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية في الذات وهذا ايراد المثال المتقدم
الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية
فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها موثرة فيه كان
معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان الموثر في الشي موثر فيه وهذا

تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا آخر فلا بد من افادة تصويره وحمل قول
الشيخ الوجود ايصل الى المعلول الا مارا على العلة بيانا لذلك ونسبته الى المجاز
وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر غيره ونسبته الى الركاكة ⊙
واقول تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في
الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه
واثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان
الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم قوله
ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره
قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد
ولا يكون له وجود لو انفرد بل عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون
له وجود وهو الحدوث الذاتي لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي شرع
في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشيء
الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما تكون قبل حاله بحسب
غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته
وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي تكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال
التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن
الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لاستحق العدم بحسب الخارج واما
بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار
وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له فهذه

الحالة مع التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالحال التي له متجردا عن
الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له
بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو
الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود
من ذاته ولا يلزم منه ان يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو
الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود
ثم قال ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو
انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في
هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان
اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب
عنه ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان
كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان يعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او
لا تعتبر مع احدهما لكنها اذا نسبت الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين
فرق لانها ان لم تكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها في الكون
وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها
عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون
له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدم حتى يكون معناه انه ثبت له ان
لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب وتقرير الكلام كل موجود عن
غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته وتقرير النتيجة ان تجرد

تلك الماهية عن اعتبار الوجود تكون لها قبل وجودها بالذات **اشارة**
وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحالة التي بها تكون علة من طبيعة
او ارادة او غير ذلك ايضا من امور يحتاج الى ان تكون من خارج ولها مدخل
في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم او المادة
حاجة النجار الى الخشب والمعاون حاجة النشار الى نشار اخر او الوقت
حاجة الادمي الى الصيف والى الداعي حاجة الاكل الى الجوع او زوال
مانع حاجة الغسال الى زوال الدجن يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف
عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج
اليه في عليتها بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى
ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة المقتضية
للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة هاتين
الحركتين لا يتحصل موجودة الا باحدهما وكذلك الحالة التي للنفس النباتية
التي تصير بها علة لحركتين غير طبيعية ولا ارادية الى الحالة تكون للعلل
التي هي فوق هذه العلل **وقوله** او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني
ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم عليتها بالفعل فقد ذكر منه ستة
اصناف يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهو ان يقال تلك الامور تكون اما
وجودية واما عدمية والوجودية يكون اما شيئا ينضاف الى العلة ليتمكن
من العلية او شيئا لا ينضاف اليها والاول اما شي يتوسط بينها وبين
معلولها كالآلة واما شي لا يتوسط وهو اما ذات ينضاف اليها كالمعاون

او وصف لها كالداعي والشي الذي لا ينضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة و
اما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع **قوله** في الوقت حاجة
الادمي الى الصيف اي حاجة متخذ الادم وهو منسوب الى جمع الادم والادم
يجمع على ادم كافيق وافق وهو الجلد الذي لم يتم دباغته ويجمع ايضا على
آدمة كرغيف وارغفة والمنسوب اليه ادمي بفتح الالف والدال وآدمي
بمد الالف وكسر الدال والزمان هاهنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا من
كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون
له داعي وقد لا يكون فيحدث فهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل
بالارادة والدجن في قوله حاجة الغسال الى زوال الدجن هو الباس الغيم
السما وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح
بانه قيد عدمي والعدم لا يكون جزا من العلة الموجودة والجواب
ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزا للعلة بل ذكر انها مما له مدخل في تتميم
عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما يمنعها عن التاثير
لا تكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد
بوجود شي وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل فيصح ان يكون علة
لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود
معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزا من المفهوم عن علته التامة ان كان
ذلك المفهوم مركبا في العقل **قوله** وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة
على الحالة التي هي بها علة بالفعل كان ذاتها موجودة لا على تلك الحالة او

لم يكن موجوداً حاصلاً لما ذكر الامور التي يتم بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول
بجملتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شي من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال
المعتبرة في العلية بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا قوله واذا
لم يكن شي معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة
توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت من طبيعة او
ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم يوجد وجب عدمه وايهما
فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما اى فاذا كان الفاعل
موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال
المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود
المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم يوجد وجب عدمه لانه توقف على
شي لم يوجد واى الامرين فرض ابدا او وقت دون وقت كان ما بازائه مثله
قوله واذا جاز ان تكون شي متشابه الحال في كل شي وله معلول لم يبعد
ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا
مضايقة بعد ظهور المعنى اى اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول
لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شي لا يتجدد لها حال ولا يزول
عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وان كان من الواجبات
بقوله وجاز ان يجب عنه سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور
يستبعدون وجود معلول دايم الوجود وايضا القطع بوجود علة هذا شانه
مبني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان تتغير

وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة
الاستبعاد وانما عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على
اطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود
فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة
والسرمد على النسبة التي تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم اوما الى ان
مثل هذا المعلول تكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظة المفعول عليه
بسبب ان لم يتقدم عليه بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور
المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث تنبيه الابداع
هو ان يكون من الشي وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة
او زمان هذا تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور
قوله وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط وهذا انذكار لما سلف
وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم وتبين
من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشي وجود لغيره
من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع
يتقابلان على ما استعملهما في صدر النمط قوله والابداع اعلى رتبة من التكوين
والاحداث هو التكوين وهو ان يكون من الشي وجود زماني وكل واحد منهما
يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين
والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان
اخر فاذن التكوين والاحداث مرتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة

الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطابية كما ذهب اليه الفاضل
الشارح **تنبيه وإشارة** كل شيء لم يكن ثم كان فبيّن في العقل
الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشيء وبسبب وان كان قد يمكن
للعقل ان يذهل عن هذا البين ويفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجيح
والتخصيص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو
في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب
الترجح جذعا ولم يقف فالحق انه يجب عنه الحادث لا يكون واجبا فهو ممكن
والممكن يفتقر في ترجح احد طرفي وجوده وعدمه على الآخر الى علة مرجحة
لذلك الطرف وهذا حكم اولي وان كان قد يمكن العقل اي يمكن للعقل ان يذهل
عنه ويفزع الى ضروب من البيان كما يفزع الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين
اللتين لا يمكن ان يترجح احدهما على الاخرى من غير شيء آخر ينضاف اليه
والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع ان صدور الممكن المعلول مع
ذلك الترجح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا
اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام
في طلب سبب ترجحه جذعا اي جديدا وحديثا ولا يقف بل يؤدي الى الافتقار
بعد كل سبب وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجح عن السبب الاول
واجب هو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول
عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة بذاتها كانت
واجبة في عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معًا لاشتماله

على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوّليته
مشهور لم ينازع فيه احد على حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته
واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار
انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب **تنبيه**
مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها
ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي
الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه فان فرضنا من لوازمه
عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما
للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا
ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب
من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح
ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى
الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه ا
غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي عليته لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير
المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل
هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هذا
خلف هذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال فذانك
الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه وفي بعض
النسخ كما في الخط او بالتفريق والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والآخر

من لوازمه وحينئذ لا يكون حيثيته استلزامه ذلك اللازم هي بعينها اجنبية
ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدا حيثية الاستلزام عن خارج عن ذاته والا
فعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركيب ما في ماهية
ذلك الشيء الواحد اخذنا وانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده يتفرق
له والاول كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني
كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته
ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه وجزئياته فاذن كل ما يلزم
عنه اثنان معا وليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط ان
لا يكون احدهما بتوسط لان الاشيا الكثيرة يمكن ان يصدر عن الواحد
الحقيقي لكن البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم
يقل منقسم الماهية لان الماهية قد تكون بسيطة والتكثر يلزمه اما
اولما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان
الواحد قد يسلب عنه اشيا كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر
وقد يوصف باشيا كثيرة كقولنا هذا الرجل قايم وقاعد وقد يقبل اشيا كثيرة
كالجوهر للسواد والحركة ولا شك ان مفهومات سلب تلك الاشيا عنه واتصافه
بتلك الاشيا وقبوله لتلك الاشيا مختلفة وبعد القسم المذكور يلزم ان
الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والكل
والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء
امور لا تتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا تلزم الشيء الواحد من حيث

واحد بل يستند الى وجود اشيا فوق واحدة تتغاير ماهياتها تلزم تلك الامور لتلك الاشيا
باعتبارات مختلفة وصدور الاشيا الكثيرة عن الاشيا الكثيرة ليس بمحال
بيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه
ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية
الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد
والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل
عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور
الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة ولهذا امتنع استناد
جميع المعلولات الى مبدا واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق
شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما
امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه
والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على
المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان
المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة
علة لذاتها وقد يكون حالة لها يعرض لها ان كانت علة لذاتها ان كانت
اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا
ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر

اوهام وتنبيهات

قال قد يظن ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت
ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا فتلوت قوله تعالى

لا احب الآفلين فان الهوى في حظيرة الامكان افول ما وقال آخرون بل هذا الوجود
المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن
صبغته معلولة وهولا فقد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك
ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشيا وجعل غير ذلك من ذلك
وهولا في حكم الذين من قبلهم بل بان مذاهب التناسخ وجوب اعيان
الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان ننبه على ما هو الحق عنده
منها واول اختلافهم في الشي الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب
لذاته اهو واحد ام اكثر من واحد والقايلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى
قايلين بانها غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها
وهياتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث
في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكير
ما مر من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شي
وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية
الى اجزا والى جزويات ولا الى ماهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشي
من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة
بذلك مبادي بانفسها غنية وعن غيرها بقوله تعالى لا احب الآفلين في قصة
ابرهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها فان
الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القايلة بان هذه المحسوسات
ليست بواجبة بحالها فافترقوا الى قايلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها

83

واجبة والى قايلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قايلين
بانها ليست بواجبة اما القايلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى
مجردة عن الصور وكثير من القدما ومنهم من ذهب الى انها اجزا هي اجسام
اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس واما مختلفة
بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ما او بخار
او هوا او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كاينة من تلك المادة
حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة
اما القايلون بانها واحدة فمنهم بعض القايلين بالهيولى المجردة وجميع من قال
بالاجزا او بالعنصر الواحد واما القايلون بانها واحدة فمنهم بعض القايلين بالهيولى
المجردة وجميع من قال بالاجزا الا يتون الذين قالوا بان المبادي خمسة هيولى
وزمان وخلا ونفس واله واما القايلون بان المادة ليست بواجبة وان
الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود للضدين خير وشر يعبرون
عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكير
البرهان على ان واجب الوجود واحد قوله ومنهم من وافق على ان واجب
الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشي عنه ثم ابتدا
واراد وجود شي عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتى في
الماضي لا نهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك
محال وان لم يكن كلية حاصرة لاجزايها معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن ان
يكون حال من هذه الاحوال توصف بانها لا تكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون

موقوفة على ما لا نهاية له فينقطع اليها ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال الكعبي
ان العالم وجد حين كان الاصلح وجوده ومنهم من قال لا يمكن وجوده الا حين وجد
ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين وشيء آخر بل بالفاعل ولا يسأل عن
لم فهؤلاء هؤلاء ثم لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد
شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين
فرقتين ذهبت احداهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا
وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق
بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب
الوجود لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتدأ واوجب العالم بارادة واحتجوا على
ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهبت
اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة
بالفعل لان كل واحد منها موجود فاذن يكون ما لا نهاية له كلية منحصرة
في الوجود والانحصار في شيء يناقض عدم التناهي وان لم يكن لها كلية
حاصرة لآحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا بناء على ان الحكم على
كل واحد هو الحكم على كل الآحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله
موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد
من الحوادث لكونه متوقفا في الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث
السابقة والامور المترتبة غير المتناهية يمتنع ان تنقضي واشار الى هذه
الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال التي قوا فينقطع اليها

ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهى
يمتنع ان يزيد او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزول عدد
تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة
تخصص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الاوقات التي يمكن
فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاحوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت
المخصص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت او للفاعل او لشيء غيرهما والى
قائل بنفي المخصص وبالحقيقة لا فرق بين نافي المخصص وبين مثبته بسبب
الفاعل وحده لا غير فاذن الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلاث فرق فرقة
اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصيص غير
الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء انما
يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة
التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على
سبيل الوجوب وجعل حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت
قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم
وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان
وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا شيء آخر غير الفاعل وهو لا يسأل عما يفعل
او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا
الى ان الفاعل المختار يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص ومثلوا
في ذلك بعطشان يخير الماء في انائين متساويين وكذلك بالنسبة اليه من كل الوجوه

فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن
الاشعري من يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين واشار الشيخ الى هذه
الاقوال بقوله ومن هولاء من قال الى قوله ولا يسال عن لم وختم اقوال المتكلمين
بقوله فهولاء هولاء قوله وبازاء هولاء قوم من القائلين بوحدانية الاول يقولون
يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب في جميع صفاته واحواله الاولية وانه
وانه لم يتميز في العدم الصريح حال الاولى به فيهما ان لا يوجد شيئا او يوجد شيئا
ان لا يوجد عنه اصلا وحال بخلافها لما فرغ من بيان مذاهب المتكلمين
شرع في بيان مذهب الحكماء وبدا بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته
واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية لان ذلك يقتضي قدم الفعل
من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون
فاعلا دائما اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب اخر
كما مضى بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية
الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته لكونه اولا واخرا وظاهرا
وباطنا وهي لا يكون له واجبة لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك
ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها
امساك الفاعل عن فاعليته اولى بالقياس اليه او يكون لا صدور الفعل
اولى بالقياس الى الفعل من حال اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل
اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان
يفعل فيه من الباقية قوله ولا يجوز ان تنبعث ارادة متجددة الا لداع ولا ان

متجددة الا لداع ولا ان تنبعث جزافا وكذلك لا يجوز ان تنبعث طبيعة او غير ذلك بلا تجدد
حال وكيف تنبعث ارادة لحال تجددت وحالها تجدد كحال ما يمهد له التجدد فيتجدد
فاذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء
جعلت التجدد دائم تيسير او لامر زال مثل الحسن من الفعل وقتا ما تيسيرا او معين او
غير ذلك مما عد او لغرض كان يكون له لو كان قد زال او عائق او غير ذلك كان قد زال
لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يشاء ويقدر وانه بالقياس اليه
من حيث هو قادر احتاج الى اثبات شيء بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره
فاثبتوا له ارادة يتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة
عند الاشاعرة غير زائدة على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة
المتجددة اولا بانها لا بد وان تنبعث امرا متجددا يقتضي اثبات واحد المقدورات
كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي والا كان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه
جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ
بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدأه شوقا
تخيليا من غير ان تقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات
المريض او عادة كالعبث باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كما ان العبث يكون
باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور
به فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ جعل الكلام اعم مما فيه
التنازع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان تنبعث طبيعة او غير ذلك بلا
تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث شيء من شرائط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل

على الاطلاق سواكانت طبيعة او ارادة او غيرها من غير تجدد وابطل ذلك بان
حال الشي المتجدد لما يكون كحال الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه وكما يحتاج
الفعل الى ذلك في تجدده الى اخر ويتسلسل الى ما دفعته وهو باطل واما شيا فهو شي
وهو القول بحوادث لا اول لها ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة
وبان الارادة غير زايدة على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حاله حال ما لم يتجدد
شي حالة واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي اما الا يصدر الفعل عن
الفاعل اصلا واما صدوره في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة
الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شي غير الفعل
اصلا مع قولهم اما يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور
في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شي وابطال القول
بان لا يتجدد شي اشار الى هذين القولين ايضا قول يتجدد فقال وسوا
جعلنا التجدد لامر يتعين بحسب من الفعل وقتا ما نسير يعني القول بصلوح
بعض الاوقات او معين يعني صرف الفعل عنا تابعا بعد كونه ممتنعا او غير
ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعلناه لامر زال يعني كان زوال
عند الوقت الصالح او امتناع كان زال عنده وقت الامكان او غير ذلك بحسب
عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شي ما وقد ابطلناه قال
قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود
هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف
لذي الانصاف ضعفه على انه قايم في كل حال ليس في حال اولى بايجاب السبق

منه في حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس
بناقض كونه دايم الوجود بغيره كما نبهت عليه ولما فرغ عن الاشارة الى قدم
الفعل بما هو في جانب الفعل وبما هو من جانب الفاعل وابطال القول بالحدوث
اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل
والى ما يتعلق بالفعل فما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار
يجب ان يكون مسبوقا بالعدم ومما يتعلق بالفعل هو قولهم ان الفعل الحق نفسه
يمتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا
على التزام شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير
والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف وقع
ذلك فهو حاصل في كل حال سوا حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في
وقت اخر قبله او بعده من غير تخصص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان
كان الداعي لهم الى ذلك فهو ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث
فقد نبهت في صدر النمط على فساده وتبين لك ان المعلول يمكن ان يكون
دايم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلثة المحكية عنهم على امتناع
وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطا فيها فقال واما كون غير المتناهي
كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطا فليس اذا صح
على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير
المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود
فيحمل الامكان على الكل كما على كل واحد اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى

وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي
القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في
الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى
لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرج الى
الوجود وقوله وقالوا لم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما
الاشيا بعد شي وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر او اقل والا يلزم ذلك
كونها غير متناه في العدم اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير
المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث
المستقبلة التي تنقص كل يوم وكمعلومات الله تعالى التي هي زايدة على مقدوراته
كونهما غير متناهيين عندهم والحوادث التي كلامنا فيها ليست بموجودة
جميعا في وقت من الاوقات فاذن ازديادها لا يكون قادحا في كونها غير
متناهية وقوله واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له لو
احتاج شي منها الحال ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى
قولنا يتوقف كذا على كذا هو ان الشيين وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن
يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن
البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخر ان كان متوقفا على
وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت
فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشيا متناهية ففي جميع الاوقات
هذه صفته لا سيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف

ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشيا كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى
عددها وذلك محال وهذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف
يكون مقدمة في ابطال نفسه اما ان يغير لفظها تغييرا لا يتغير بها المعنى اشارة
الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف الحادث اليومي على انقضا
ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان هو انه قد كان فيما مضى وقت ما
بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شي من الحوادث وكان وجود الحادث اليومي
في ذلك الوقت متوقفا على انقضا ما لا نهاية له من الحوادث او كان هذا الحادث
محتاجا في وجوده الى انقضا ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة
اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت
هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي
من الحوادث الا عدد متناه واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدا
ففي جميع الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد
الا بعد انقضا ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع **قوله** قالوا فيجب من اعتبار
ما بينتما عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات
والاشيا الكاينة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا الى ما يلزم واختلافات
يلزم منها فيتبعها التغير لما فرغ من الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل
من مذهب الحكما ههنا وهو ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى
معلولاته الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدا الاول
او لا واسطة غيره بينهما وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية

والاجرام الكلية فانما تصدر عن العقل بحسب ذواتها بلا توسط شي آخر الا ما يلزم من
اختلاف يلزم منها يعني الحركات السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع الاجرام فيتبع
التغير يعني الحوادث اليومية ٥ قوله فهذه هي المذاهب التي لا اختيار يعقل
دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا اراد ان التنازع في القدم
والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان
ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس مراده ان مسئلة الحدوث والقدم تعلقا
بمسئلة التوحيد **النمط السادس في الغايات ومباديها
في الترتيب** قال الفاضل الشارح غاية الشي ما اليه يتحرك ومنه وصل
اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهي
اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا
النمط يشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو
مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم
الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده بيان ان الاول هو
الباري تعالى اذ لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وحينئذ
كان موجبا وذلك يوكد القول بالقدم وايضا عذر القائلين بالحدوث الذي
عليه تعويلهم هو قولهم ان الباري تعالى اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه
وبابطال انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثاني هو ان كون
حركات الافلاك شوقية تشبهية الذي به يستدل على وجود العقول
انما يثبت بان يقال لو كانت حركاتها لاجل السافلات كانت مستكملة بها
هي م

والعالي لا يكون مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدأ اولا
في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبدائيته فذكر في النمط الذي
يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان
يشير الى غاياتها فبدأ بالاشارة الى احكامها الكلية وهي ان اي الفاعلين
لا يكون لافعاله غاية وايهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال
الصنف الثاني فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادي لغايات تلك
الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر التام في
اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدأ الاول الى المرتبة
الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها في الترتيب تنبيه
اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشي خارج عنه في امور
ثلثة في ذاته وفي هيئات متمكنة وفي هيئات كمالية اضافية لذاته ومن احتاج
الى شي آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن
او غير ذلك او حال لها اضافية ما كعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو
فقير محتاج الى الكسب هذا تعريف لمعنى الغني والمقصود ان مراعاة معناه
المقصود المحمول على المبدأ الاول يقتضي ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته
واعلم ان صفات الشي تنقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود
غيره والاول ينقسم الى ما من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما ليس
من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيئات المتمكنة من ذات الشي
والثاني هو الهيئات الكمالية الاضافية وهي كما ان الشي في نفسه هي مباد

لصفات له الى غيره والثالث الاضافات المحضة وذكر الشيخ ان الغني التام
هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشيا ذاته والهيآت المتمكنة من ذاته والهيآت
الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها
ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الاشيا بغيره ذكر ان ما يتعلق
في شيء من هذه الاشيا بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى كسبه وهذا
الكلام كعكس نقيض الاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح
قوله فمن افتقر في شيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسبه كلام
خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير الا افتقاره في احد هذه الامور
الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فايدة فيه وان كان يريد بالفقير شيئا اخر فلا بد
من افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية
موضوعها ومحمولها شيء واحد فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك
فان الحد يحمل على المحدود لكي يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك
مقدمة خطابية على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بمنكر لان الموضوع
هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في
شيء موجود وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود
من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في
شيء من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى
الغير في هذه الامور شيئا بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد
لان المحدود والحد شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد

وح يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من الثلثة الى الغير لافتقر فيه الى الغير صح

وما يقابل المحدود بالذات ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول
من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس
بانسان فلا ادري لم صار الاول تعريفا مفيدا والثاني خطابيا مستنكرا مع
كونهما في الحكم واحدا بل لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان الغني هو الذي
لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجبات
ان يقول ومن يتعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان الجواب
انه لما كان في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف
الغني به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه
ولما لم يكن في الذي قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعملها بمعنيين
متقاربين تنبيه اعلم ان الشيء انما يحسن به ان يكون عنه
شيء اخر ويكون ذلك اولى واليق من ان لا يكون فاما اذا لم يكن ذلك لم يكن
ما هو اولى واحسن مطلقا وايضا لم يكن ما هو اولى واحسن به مضافا فهو
مسلوب كما ربما يفتقر فيه الى كسب ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري
تعالى بالاولوية والحسن فيقولون ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه
وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك قال خلق الله تعالى الخلق والشيخ اراد
ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله تعالى مقتض لاسناد نقصان اليه و
تقريره ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا او يكون ان يفعل فعلا و يكون له
يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو حسن به في نفسه
حاصلا وكان ما هو احسن به من شيء اخر ايضا حاصلا وهما صفتان له احداهما

مطلقة والاخرى كالية اضافية الى شيء اخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به
حاصلا او لا ما هو احسن به من شيء واحسن يظهر من ذلك ان هاتين الصفتين
قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله وفعله غيره فاذن هو في ذاته مسلوب
كمال مفتقر الى كسبه **تنبيه** فما اقبح ما يقال ان الامور العالية
نحاول ان يفعل شيئا مما تحتها لان ذلك احسن بها وليكون فعاله للجميل
وان ذلك من المحاسن والامور اللايقة بالاشيا الشريفة وان الاول
الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان لفعله لمية هذا تصريح بالمقصود الذي اوما
اليه في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل
الحكم عاما متناولا لجميع العلل العالية التي هي تامة اما بذاتها او بعللها مع ابداعها
وانما سلب الغاية عن فعل الحق لذاته والاجلالة مطلقا لان الفاعل الذي يفعل
لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان
ذلك يقتضي كونه مستكملا بتلك الوجود والثاني من حيث تتم فاعليته بماهية
تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته والحق
الاول لما كان تاما بذاته واجلالة اكبر ذ فيه ولا شيء قبله ولا بعده فاذن
لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله **تذنيب**
اتعرف ما الملك الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شيء في
شيء وله ذات كل شيء لان كل شيء منه او مما منه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس لانه
له الى شيء فقر سياقة الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي
قبله بالتذنيب ولا شك ان التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا

الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشيا احدها كونه غنيا
مطلقا وهو سلبي والثاني افتقار كل شيء في كل شيء اليه وهو اضافي والثالث
كون كل شيء له وهو ايضا اضافي وعلى ذلك يكون كل شيء منه فانه لما كان
كونه غاية الاشيا هو كونه فاعلا لها بعينه صح تغليب كون الاشيا له بكون
الاشيا منه **تنبيه** اتعرف ما الجود الجود افادة ما ينبغي
لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب الشئ
ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء
والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على
ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض
غير جواد فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب
قصدي لشيء يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح
او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص يريد تعريف معنى الجود وقد
اعتبر فيه ثلثة اشيا احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده
المفيد شيئا ينبغي للمستفيد اي يكون مبتغى مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس
اليه وان لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان العوض وهو ظاهر قال
الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال
العلم مما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والحكما لا يقولون
بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لها سوى هذين
واقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في

الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلي واما فقهيا يقولون بالاذن
الشرعي على ان المعتزلة والفقها ليسوا بانفرادهم يستعملون هذا اللفظ
غاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بازاء المذنبين
المعتقبين لكن ذلك مما يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى اخر
منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انهما من افعال المطاوعة
يقال ابغيته اي طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر فهو قريب مما قررناه
واعلم ان القدح في امثال هذا الكلام الذي استحسنته الخواص والعوام
وجرى مجرى الامثلة بمثل ما ذكره الفاضل لا يليق بامثاله الا انبنا على
صدوره عن عصبية او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه
قال القصد ايصال الفايدة الى الغير ولم يكن معتبرا في الجود لوجب ان الى م
يقال للحجر الذي سقط من سقف ووقع على راس عدو انسان فمات
ذلك انه جواد مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض والجواب العدو م
ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول
ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية
وهي لنفسه لاستفادة كمال منه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على راس انسان اتفاقا
والاتفاقي يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بالذات
بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضا وللموت سبب اخر يقتضيه بالذات عند
اختلال الاعضا ثم ان المقتضي لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو
انسان اخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون

91

مقتضيا لوصول فايدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله
الذي اورده وكذلك القول في الدوا المصحح او المزيل للمرض فانه يصحح ويزيل
المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وكذا
حال ساير الفاعلات الطبيعية فانها لا تقصد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض
فان قيل فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه انما يكون بالذات اجيب عنه
بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج
اليه كما ان من عرف البارد بانه شي يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان
يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان
يقول بالذات ونعود الى المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل
يفعل بالطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستتبعه
فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل
الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى اخره اعادة
للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط واقول انهما قضيتان
اشتركتا في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعل لقبح ذكره وتباينتا شيئا م
في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وههنا بانه متخلص اي
مستعيض فظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل ①
[illegible] والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون
ذلك جاريا مجرى الغرض فان ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه

ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه
واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا
فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل الغرض هو
غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان الباري
جل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعل لغرض يعود الى غيره لا اليه لانه
وذلك لا ينافي كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلا بد
من ان يكون ذلك احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن
بالفاعل لم يكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا
ثم بالقياس الى السافل لانه ربما يكون غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس
الفلكية التي لم تبدع كاملة فهي مستفيدة للكمال مما فوقها **تنبيه**
وفي نسخة تتميم كل ذي حركة بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة
اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فاجل عن ذلك ففعله اجل من الحركة
والارادة معنا ه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض
الى ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود ان الباري تعالى
والعقول الكاملة في ابداعها لا تباشر التحريك لان النفوس المحركة للافلاك بالارادة
مستكملة بحركاتها **وهم وتنبيه** اعلم ان ما يقال من ان فعل
الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني الا ان يكون الاتيان
بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقصه ويشينه فكل

معا

ذلك ضد الغني لما بين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل
بغيره وجه اخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره
بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فيكون الفعل في نفسه على تلك الصفة
مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بان قرر وهو
ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني بل
المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم او يمجده ويصيره مستحقا للمدح
وكل ذلك ضد الغني **ه** اعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون
الحسن بانه فعل يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال
به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبيح بانه كل فعل يقتضي
استحقاق ذم ولاجل هذا لما ذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب التنزيه
والتمجيد واستحقاق الثنا والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما يجري
مجراها في هذه الفصول **اشارة** لا تجد ان طلبت مخلصا الا
ان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض
منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية
وهذه جملة ستهتدي سبيل تفاصيلها لما بين ان العلل العالية لا تفعل لغرض
في الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد في الموجودات
الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة
ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف وذكر في الفصل ان تمثل النظام
الكلي اي تمثل نظام جميع الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي

من الازل الى الابد في علم الباري السابق على وجود الموجودات م

الفعل ص

وان العالي لا غرض له لا مطلقا م

دايم

يجب وينبغي ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات تقتضي افاضة
ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المفيضة في جميع الاحوال تعقل
ذلك الفيضان منها وهذا المعنى عناية البارى تعالى لمخلوقاته وهذه جملة وبعد
بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول
التسعة ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظم
الفصول ان يقال لو كان البارى فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا
والتوالى بالاتفاق باطلة فالمقدم مثلها بيان الشرطية ان من فعل بالارادة
ففعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي الملك ايضا
لاعتبار معنى الغنى في حده وينافي الجواد الذي لا يفعل لا يقال انه انما فعل لان لغرض م
الفعل في نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير لانا نقول الاتيان به
بنزهه وعدم الاتيان بوقعه في استحقاق الذم وحينئذ يعود الاستكمال
ولما ثبت ان الله تعالى ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها
بما لا يبطل ذلك واقول ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل
بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض
عن افعال المبادى العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب
الابتدا بالمبادى الاول وغايات افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ
اختار من صفات المبدا الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها ما لا اشتراك له
غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه ادل على
ذكر فقرر في الفصل الاول اثبات المطلوب به وحله في فصلين بعده ثم قرر

الباقيين في فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد
نفع الغير او حسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان البيان متناولا الغير
المبدا الاول من المبادى العالية جعل الحكم عاما ولما كان تخريك الافلاك
حسب النظر الظاهر منسوبا اليها مع انها تابع لارادة بين ان المبادى
التي كلامنا فيها هي ليست مما يباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان
نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي
يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد تهذيبها
خطابية لانه يقال ما معنى انه يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا لو فعل بالارادة م
فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشيء على
نفسه فان الثاني عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله تعالى يستفيد الاولوية
لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيها وان عنيت به شيئا
اخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات اقول وهذا يدل يبين م
على انه يرى تكرار الشيء خطابة وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون
الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قول البارى تعالى لو فعل بالارادة
لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته
بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون
الله تعالى مستفيدا الاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد
لشيء لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا اقناعي او من باب الطامات
او ليس مفوض الى من نظر في الكلامين وانصف تنبيه

او ليس اقناعي

قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة ما كلية وبارادة جزوية
ونعلم ان مبدا الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية
مفارقة فان كانت مستكملة بفضيلتها لم يصحبها فقر فقد كانت ارادة
ما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد ليس مما يتجدد وينصرم على
انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون حاصل الطبيعة او معدومها والامور
الدايمة لا يجوز ان يقال لم يزل شي منها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان
يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كلها انها حاضرة حقيقية ليست جزوية كل م
ولا ظنية ولا تخيلية وليس نسبة امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية
نسبة نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل منهما حيوان واحد كما علمت حالنا
ان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث تتمه لتطلب مبادي الكمال
منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين ه واما نفس السما فهي صاحبة الارادة اما م
الجزوية او صاحبة ارادة كلية فيتعلق بها لنا الغرض من الاستكمال ان
كان وفيه سر قال الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقول في هذا النمط
باربع طرق وهذا الفصل مع اربع فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى
واقول انه لم يقصد اثبات العقول اولا قصدا بل قصد ذلك بعد نفي الغاية
عن افعال المبادي العالية وذلك ان غايات افعال القوى المحركة للافلاك
تلزمه من ذلك اثبات العقول فبدا فيها قصده ببيان ان المبدا الفاعل للحركة
السماوية قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان
نقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين

كلية وجزوية وتبين ان مبدا الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة
التي لا تتعلق لها بامر جزوي التي تنبعث الارادة الجزوية عن القوى الجسمانية
بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام فان الاجسام وقواها
لا تتصور الكليات وتلك الذات اما ان تكون كاملة الجوهر بفضيلتها
الذاتية واما ان لا تكون والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس
لكن محرك السما لا يجوز ان يكون عقلا لما مر في الاول ان العقل المحض
لا يصحبه فقر فيكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة وقد تقرر في اخر
النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو احسن واولى به — فيكون مفعول السما والعقل لا تفتقر الى شي قط منها البتة ه
والثاني ان المراد الكلي كما مر ليس مما يتجدد وينصرم على انقطاع كالكميات
المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيا واحدا اما موجود
الطبيعة او معدومها دايما والامور الدايمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة
المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال كان فيها لم يزل لها شي مفقود ثم حصل
او يقال كان حاصلا له وهو مع حصوله طالب له بل يكون كلها انما حاضرة حقيقية
ليست جزوية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما
تكون بسبب الغواشي الجسمانية وهي مبراة عنها والمحرك السماوي بخلاف
ذلك فانه مريد لامور جزوية تتجدد وتنصرم على الاتصال وقد يحصل
لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يفوته اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلي
لا يكون مرتبطا بجسم لكن نفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث
هي ناقصة تطلب مبادي الكمال منها وقد صارت بذلك متحدة بها انسانا

واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدأ الارادة الكلية
المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزوية
منطبع في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤن او صاحب ارادة كلية
مفارق قد تعلق بالسماء وانبعث منه صورة منطبعة فيها لتنال ضربا
من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما تنال نفوسنا
بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله او كان اي ان كان صاحب ارادة
كلية كما وصفنا موجودا للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح
بخلاف القوم على سبيل القطع والسر هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس
وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزوية يجب ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل
الارتباط وتتم الحركة المتصلة

اشارة وتنبيه

ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون
اشبه بحركاتنا عن عقلنا العملي يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية
وهي التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول المجردة وان ينبه على وجود التي م
تلك المبادي فنقول قد تبين فيما مر ان التحريك الارادي يكون صادرا
اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون
الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما
شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات واما الصادر عن التصور العقلي
فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء لا يجوز ان
يكون لداع شهواني او غضبي لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير

من حال ملايمة او حال غير ملايمة ثم يرجع الى الحال الملايمة فيلتذ او ينتقم من مخيله فيغضب
على م وايضا لان كل حركة الى لذة بدنية او غلبة التي توجد في الحيوانات متناهية فاذن
هو اشبه بحركاتنا الصادرة عن العقل العملي قوله ولابد ان يكون لمعشوق
ومختار اما لينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما كل تحريك ارادي فهو لشيء يطلبه
المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون
لفرط الطلب الذي تقتضيه فرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن
لابد ان يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا
غير محصل الذات او شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يحصل
بالحركة ولا يكون الطلب طلبا للاشيء وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون اينا
او وضعا او كيفا او كما او ما يتبعهما من كمالات الجسم وحينئذ انما يكون الحركة لتنال
ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركة لا محالة تتوجه نحو
لامتناع ان توجه الطلب الى الذات والذات حاصلا يكون طلبه للحاصل وهو محال د
حصول امر ما للمتحرك فاما ان يكون ذلك الحال حالا من المعشوق كمماسة او موازاة حال م
او ملاقاة لم تكن حاصلة فحصلت بالحركة وحينئذ يكون الحركة لتنال حالا من المعشوق
واما ان لا يكون ذلك الحال حاصلة منه وجب حينئذ ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق
او حاله من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وحينئذ لا يكون الحركة
حركة لاجله هذا خلف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال يشبه ذات المعشوق
او حاله وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي لاجل المعشوق لا يخلو من ان يكون اما
لان ينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما قوله ولو كان الاول لم يقف اذا نال او طلب
المحال وكذلك لو كان لطلب نيل الشبيهية من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر الى
الشبه م

ولو كان المعشوق مما ينال لما يتحرك ذاته او حالا منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك
الذي لا يكون حاصلا فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل
وقتا ما وجب ان يقف المتحرك عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك يطلبه
ابدا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصور بها جوهر عاقل
مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال فاذن المعشوق ليس من
كمالات المتحرك ولا مما يتحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء منفصل الذات يحاذيها
عنه ليس من شانه ان ينال فظهر ان المتحرك انما يريد التشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون
تحركه عنه لنيل شبه يستقر لكما انما قار يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق
او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه تقتضي عود القسمين المذكورين
اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر
قوله فالنيل لكماله الاعلى تعاقب تشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان
المتبدل بالعدد مستبقى نوعه بالتعاقب فيكون كل عدد يفرض له بالقوة
يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه او صنفه حفظا بالتعاقب اي فالنيل
الشبه بكماله اذ هو غير مستقر الا على تعاقب تشبه المنقطع الحاصل من الحركة
بالدائم لاتصاله وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد مستبقى
نوعها بالتعاقب فكل عدد يفرض ما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حتى
ان ما لا يتوهم اليه لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب والتشبه
انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزايل المتصرم قوله فيكون المتشوق
متشبها تاما بالامور التي بالفعل من حيث براتها عن القوة واشتحاعه الخير

الفايض من حيث هو تشبه بالعالي لا من حيث هو افاضة على السافل فيكون المتشوق
يعني محرك السما متشبها تاما بنحو ما من التشبه وفي بعض النسخ فيكون المتشوق
بفتح الواو متشبها ما يعني مما يكون طالبه يتشوق المتحرك هو متشبها تاما بالامور التي
بالفعل يعني المعشوق وهو العقل من حيث براتها عن القوة واشتحاعه الخير
الفايض اي في حال كونه واشتحاعه الخير من حيث هو تشبه بالعالي يعني
مقصوده بالقصد الاول وهو التشبه به من حيث البراة عن القوة واما بالقصد
الثاني فان يترشح عنه الخير حالة التشبه كما يترشح معشوقه وفي لفظة يترشح
استعارة لطيفة وهو ان الخير الفيض عن المحرك لا لذاته بل يفيض عن العقل عليه
ويترشح عنه على ما تحته قوله ومبدا ذلك في احوال الوضع التي هي هيآت فياضة وانما
يجريها بالقوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب يعني ومبدا ذلك الامر الذي يحصل
التشبه به يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال
الغير القار اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما بين في علم الطبيعي والفلك لا يمكن
ان يتغير في ثلثة منها التي هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى
الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هيآت فياضة لان الاجرام النيرة تفيض
انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيآت ليست بذاتها فياضة
لكن لما كانت معدات للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجريها بالقوة فيها
يعني في السما مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه فهذا تقرير
ما في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية
الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به

اعني العقل تنبيه لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية
واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها بالآخر تشابه في المنهاج وليس كذلك الا
في قليل بوبه التشبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول
قد اشار في بعض اقواله الى المتشبه به في الجميع شيء واحد وهو العلة الاولى
وقد اشار في مواضع اخر ان لكل فلك فلكا حصته معشوق تتشبه ذلك الفلك
به فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسنذكر الوجه في كونه واحدا
في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه
في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة
الى جهة معينة ولا وضعا معينا وليس للافلاك طبايع تقتضي وضعا معينا
والا لكان انتقالها عنه بالقسر والجهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك
على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله
ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها ان تريد تلك الجهة او الوضع الا ان
يكون الغرض في الحركة مختصا بذلك لان الارادة تبع للغرض لا الغرض تبع
لها فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها
واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه
به هو الجسم فكل فلك سافل متشبه بما يحيط به على ما سيأتي بيانه والشيخ
ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان اوجب تصورا
فانما يوجب ضعف التشبه عن التشبه التام لا مخالفته وليس التشابه موجودا
الا في قليل بعني في المثلا ان فلك البروج غير ممثل القمر فانها تتشبه فلك البروج

في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك هو
بالعقل هو بان يستخرج كمالاته اللايقة به الى الفعل كما في العقل وهذا المعنى مشترك
بين العقول وليس لها به اختلاف ان كل عقل عن اخر مدخل في ذلك فاذن المتشبه
به شيء واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان
يصير غاية لحركات جزوية بل يجب ان يكون غايات الحركات الجزوية امورا
جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك لا محالة متعددة وان كان اختلاف الحركات قد دلنا على
اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المتخالفة طريق على ما يجيء بيانه قال
ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولياتها بالماهية كما
يجيء بيانه فلا يكون كل هيولى قابلة الا لحركة خاصة والجواب عنه
مضافا الى ما مر ان ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساده
وهم وتنبيه ذهب قوم الى المتشبه به واحد فقط وان
الحركات كان يجوز فيها ان تكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها ان تتحرك
الى اي جهة اتفقت فنال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان تطلب الحركة على
هيئة نفاعة لما تحتها وان لم تكن الحركة في اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما
استدعى منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة نفاعة ونحن نقول
لو جاز ان يتوخى بهيئة الحركة نفع السافل جاز ان يتوخى بالحركة ذلك
ايضا وكان يقابل ان يقول لما كان يمكنها ان تتحرك وان تسكن سواء لديها الامران
مثلا حتى الحركتين ثم كان ان تحركها انفع للسافل اختارته بل اذا كان
الاصل هو انها لا تتحرك لاجل السافل بل انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع يجب

ان يكون هيئة الحركة كذلك قال الشيخ في سائر الكتب ان قوما لما سمعوا اظهر قول
المشائين اذ يقولون ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها تشبه ان يكون
للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا
وعلموا بالقياس ان حركات السماء وبالجملة لا يجوز ان يكون لاجل معلول لانها
ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليس لاجل ما تحت القمر
ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات ليختلف كان؟
ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء
الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته سمت موضع واعترض
له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قصدا وطرده
والاخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب عليه بحكم خيريته ان يقصد
الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة
كل فلك ليبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة
لينتفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما نقول لهؤلاء انه
ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء معلول
ويكون في ذلك القصد في اختيار الجهة فممكن ان يحدث ذلك بعينه في نفس الحركة
حتى نقول قائل ان السكون كان يتم به ما به خيريتها خصها والحركة كانت
الانفع وان كانت العلة المانعة عن تصير حركاتها لنفع الغير استحالة قصدها
فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار
الجهة وان لم تمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم تمنع قصد الحركة وكذلك

الحال في قصد السرعة والبطء قال وذلك ان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو
انقص وجودا من المقصود لان كل ما من اجله شيء اخر فهو اتم وجودا من الاخر ولا يجوز
ان يستفاد الوجه الاكمل من الشيء الاخس فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع
وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة
يستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها
كان حاصلا بحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون
فلا جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء واقول ليس
مراد الشيخ تجويز السكون على الافلاك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب
التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيئاتها
بان المتمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون
الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى اسناد اصل
الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد هيئاتها الى مثل ذلك قوله
واذا كان كذلك وقع الاختلاف هاهنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع
فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته
وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتاخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الافلاك
ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة قوله وان جاز ان يكون
المتشبه الاول واحدا واجله تتشابه الحركات في انها دورية هذه اشارة
الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد فحمله الشيخ على
ان ذلك هو المتشبه به لا بعينه بل يعني العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح

عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات
وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه به غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن هو
متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها
اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية
واجبة لها لذواتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب
عن الاول ان المتشبه به علة بوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل
قد تكون بعيدة وقد تكون قريبة فكذلك المتشبه به وايضا كون المتشبه
به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة
الاولى فاذن ليس هو متشبها به الا مع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد ان يكون
استناد الحركة المشتركة فيها الا اعتبار العلة الاولى وما به تمايز كل حركة عن
غيرها الا اعتبار كل المعلول الذي هو موجود خاص والجواب عن الثاني
ان الحركة يمتنع ان يكون لشيء واجبة لذاته لان المتصرم الحدوث لا مرتبة فاذن
هي للافلاك ليست بحسب ذواتها بل بحسب شيء اخر هو التشبه واذا جاز ان يكون
نفس الحركة بحسب شيء اخر الا بحسب ذات الفلك فان يكون استدارتها التي هي هيئة
تابعة لها بسبب شيء اخر اولى **زيادة تبصرة** الان يسرك
ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم
في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون هذا فكيف هذا وجوده انه اذا كان
المتحرك يريد تشبها ينال منه على التجدد امرا ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق
بذلك التشبه من طلب الدوام كما يعرض في بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك

انفعال

99

وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم كيف
يمكن ذلك وانما تكون هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات
عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوة الجسمانية وانت عند تلوح — تلوح
المعقولات في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعداد ذلك وربما تأدت
الى حركات في بدنك ثم ان الشيخ يشير بما اخر من البيان مناسب لما ذكرناه فيه فاسمع
قد تبين مما مر ان محرك الفلك انما يخرج بتحريكه ابدا اوضاعه من القوة الى الفعل
طلبا للكمال اللائق به والاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات لكنها تكون
كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه
بمبدأه في صيرورته بريئا من القوة لكن الكمال والتشبه امران يقعان على اشياء
مختلفة الحقائق بالتشكيك فوق اللوازم فاذن هاهنا شيء ما يحصل للمحرك كل فلك
بالتحريك يقع عليه باعتباره مقيسا الى المحرك اسم الكمال وباعتباره مقيسا الى المبدأ
المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك
الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل
فان القوى البشرية الممنوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهية
ما هو اقرب اليها منها كماهيات كثير من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل — مثلا
فكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور التخيل
عن الشيء المتصور بصورة عقلية واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوة
الخيالية في الانسان التي هي المبدأ الاول للتخيل بل هي تنبعث عند امعان نفسه
الناطقة في افكارها العقلية بل تتمثل فيها صورا خيالية تحاكي تلك الافكار نوعا

من المحاكاة ولتبرا بعض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس
كاضطراب بغتة او دهشة او سكون او غير ذلك فمشاهدة هذه الامور دالة
على جواز ان يعرض لجسم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى
خيالاتنا في انبعاثها عن الانفعال الحاصلة لنفسه من تصورها لانت مبدئه
المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها
محركة للفلك بتوسط تصورات جوانية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا
الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
اي بالجهد في التامل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما
لاح لك ان هو تجرد النفس الفلكية واضح بعدما اطلعت على احوال نفسك
ينبغي قبل ان تعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد وبافي الفصل واضح وههنا
قدتم كلامه في غايات افعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على
اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات الذا اثبات العقول بضرب اخر
من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما ياتي من الكلام لما قبله **تنبيه**
القوة قد تكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة وقد تكون
على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم بيع الاولى متناهية وغير
والاخرى غير متناهية وان كانا قد يقال لا انا لغير المعنيين النهاية واللانهاية
من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ماله اولشي يتعلق به كمية
بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار واللاتناهية
والمقدار نفسه كما يمكن فرض لانهايته في الازدياد ولانهاية المقادير اعني

جرم م

بتوسط م

ولاتناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد م

تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لانهايته في الانتقاص لانهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال
والشي الذي هو مقدار كالجسم او عدد كالعلل ففرض النهاية واللانهاية فيه
ظاهر اما الشي الذي يتعلق به مقدارا وعددا كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل
في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب
مقدار ذلك العمل وعدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة
العمل في اتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث تعتبر وحدته
او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلثه اصناف الاول قوى يفرض صدور
عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة
مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب
من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور
عمل منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم
في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من
ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض
صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة
تكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب
من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول
بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول
نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على
الاجمال وكان مراده ما يختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة او العدة فقط

فرض

هذا الكلام يفيد في تقرير ان القوى الجسمانية ممتنع ان تقوى على الحركات التي لا تكون اسرع منها حركة اخرى

ولذلك تمثل بالمدرة التي تتحرك بالمدرة التي تتحرك حركة متناهية بحسبها وبالسماء
التي تتحرك حركة غير متناهية بحسبها وذكر ان المتناهي وغير المتناهي يقال لا ان
للقول بهذين الاعتبارين بل انهما قد يقالان لغير المعنيين بعينهما لا ان للكم او لما هو ذو كم باحد م
استدلال الحركات التي تفعل حدودا او نقطا هي التي يقع بها الوصول
والبلوغ عن متحرك موصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فان الاتصال ليس مثل
المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع
زمان مفارقة المتحرك للحد فيصير غير موصل دفعة وان بقي زمانا الا ان يكون ويكون م
الشيء مفارقا ومتحركا والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي
صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة
ثم بين بان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينهما
سكونات ليتبين به ان الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية واعلم ان
القدماء اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون
وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات
والحجة المشهورة للمثبتين ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه في آن
ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له بعد ان كان واصلا اليه
في آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا
فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي آنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال
القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذا بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في
ذلك الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه

الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافة المتصلة التي يقطعها
حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفا بان قال مباينة المتحرك للحد التي هي حركته عنه
انما تقع في زمان كالحركة فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع
ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه طرف الحركة عن ذلك الحد وطرف
الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك
بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك
المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة تقع بين الحد المذكور وبين الموضع
قال المباين لذلك الحد ولذلك ان زد وابدل لفظ المباينة بلا مماسة فانه يجوز ان يكون
طرف زمان اللامماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد
المذكور انما تصدر عن علة موجبة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما
مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور
لكن لا يسمى باعتبار الايصال ميلا فاذن هي موجودة في آن الوصول والميل من الامور
التي توجد في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباينة
الآن م فلا تحدث الا بعد وجودها فان تحدث اتصالها في آن ويبقى زمانا ما ولا يكون الذي
تحدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم
واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم
الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير المتن فنقول
الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدودا ونقطا والحد اعم من النقطة
فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا امثال الحركة

في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما تنتهي الى حد ما ترجع
عنها هي قد فعلت ذلك الحد وانما اورد النقط بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات
المستقيمة المختلفة التي تفعل نقطا هي زوايا الانعطاف والرجوع يكون اسهل
واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ لان
الحركة المتوجهة الى حد ما انما تنقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول
بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض
وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمد عليها عنده
هي المبنية على اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل امتناع م
لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول
موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الآن واشار الى حصول
وجوده في آن بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك
مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى
قوله لا ككون الشيء مفارقا ومتحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه موصلا مع
ان المحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك للحد لان
المحرك الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة
ربما يكون باقيا ويزول عنه ما بسببه كان محركا وهو الميل واشار بقوله في جميع
زمان مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك
الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان يقتضي زمانا
الى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشيء اذا كان

102

موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد من آن يفصل بين الزمانين
ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه عن
النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه
لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل فكان
اللا ايصال الذي هو معلوله ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد
المتجدد لان الحجة تتمشى من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا بممتنعي الاجتماع
للاول م لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل ممتنع
الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني ثم
اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن
الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب وقوع زمان بين الآنين
بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد
وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة اعني الميلين معدومان
وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة
تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج او
دفعة والاول باطل والا لصار الآن زمانيا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه
متصلا بآن وجوده ويلزم تتالي الآنين قال واجاب الشيخ عنه في
الشفا بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم
غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي
بعده خلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في

جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتدا عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي
بعده لكان جوابه ان ابتدا الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو
عين ذلك الآن فلا يستبعد ان يتصف الشي بصفة في زمان ويكون في الآن الذي
هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال
باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشي او عدمه على التدريج غير معقول
لان زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل
شي لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد فرض في كله هذا خلف وان
حصل شي وكان الحاصل هو الذي يحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشي في الجزء
الاول موجودا معدوما وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شي على التدريج بل
حصول اشيا كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض
انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول
حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين الثاني لو سلمنا صحة هذا
التقسيم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون
لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال اللاامماسة حاصلة في الزمان
الحاصل بعد المماسة مع انه ليس لزمان اللاامماسة طرف غير آن المماسة وحينئذ
يكفي هناك آن واحد ويبطل الحجة اقول على الوجه الاول معنى الحصول على
التدريج هو حصول الشي الذي هويته اتصالية لا يمكن ان تحصل الا في زمان
كالحركة وما يشبهها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة فلا يلزم من ذلك ان يكون
حصولها حصول اشيا كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هويتها ليست منقسمة

عن اشيا كثيرة بل هو شي واحد من شانه قبول القسمة الى اجزا في فرض عروض القسمة
لا تكون الا اشيا واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشي
في ذلك الطرف لان وجوده يمتنع الحصول في طرف زمان بل ويجب ان يحصل مقارنا
لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك
الزمان شيئا بعد شي وهذا الاعتبار الا بالاعتبار الاول فهذا هو الحصول
على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كوصول
متحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال
منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك
الشي حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف
حصوله مثلا كالكون والتربيع والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول
وكون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان
وفي طرفه او فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن
انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور
النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخط وليس
بصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون
للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى
الوجه الثاني ان ذلك يقتضي تزييف الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا
الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ فان آن المماسة التي يجب ان
يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون مبدا زمان يزول فيه عن السبب

مثلا م

المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك فصادق على نفس الخط م

آن م

كونه موصلا الان فذلك الزوال مفتقر الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب
الاول والسببان ليسا من الموجودات التي تحصل في ازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد
الا في اطراف الازمنة ولا مما تكون منطبقة على ازمنتها فهما اذن مما يوجد في
الازمنة وفي اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد
الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفا
والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر الحبل
الموصل واشارته الى وجوده في آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان
الشيخ لم يتعرض لذكره بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب السبب الثاني م
الاول وسلم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا
ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما في
زمانين مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه احدهما او لا كلاهما وفيما
مر من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية قوله وكل حركة في مسافة تنتهي
الى حد تنتهي الى سكون فتكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل
فالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان وهي الدورية لما فرغ من اثبات
السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة
الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة تنتهي تلك المسافة
الى حد وتنتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان
لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر لكن الحركات
التي لا تختلف تكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة

كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون لها اول ولا اخر م

لا يمكن ان تتصل دائما لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية دورية
واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة يستندون في الزمان ايضا
الى الحركات المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض
بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون
مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان
متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية فقد ظهر من ذلك ان هذا
المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار فائدة
انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان
الحركة والمفارقة هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما
ما هو اول لحركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا واقع دفعة هذه الفائدة
متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيناها عنهم
اعني التي زيفها الشيخ عند اثبات الآن الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا
وقد رد عليهم من بنا زعمهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة
الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شيء هو
اولها لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض
وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا
او مباينا في آن بل يجب ان يقال آن المتحرك صار غير موصل بعدما كان موصلا
او زال عنه كونه موصلا في آن سبقه فان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن
كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفا وهو ان الحجة المشهورة لا تنصر صحيحة

ان بدلت لفظة المباينة بالالماسة فغير مناف لقولهم هذا لان تلك الحجة في نفسها
ضعيفة والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها
تبديلا غير موثر في المعنى اما الحجج الصحيحة فربما توهم فسادها اذا لم تكن الفاظها
مطابقة لمعانيها الصحيحة ثم هذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسألة والله اعلم

تذنيب فالحركة التي يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي
غير متناهية هي الدورية فقد مر في الفصل الاول من الفصول الثلاثة الماضية
ان القوة التي لا نهاية لها هي التي تكون على اعمال او حركات غير متناهية وتبين
في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي
يجب ان يتعرف حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير ولما
كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا له وقد ظهر في هذا
الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة او العدة

اشارة اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية
يحرك جسما عنه لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك بقوته جسما ما من
مبدأ مفروض حركات لا تتناهى في القوة ثم فرضنا انه حرك اصغر من ذلك الجسم
بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فيقع الزيادة التي بالقوة
في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا ايضا هذا محال ش يريد بيان امتناع
كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت
جسمانية وحركت جسما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع
لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلانه يشتمل

يشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلانه يشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله لا يجوز
ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما عنه اشارة الى فساد القسم الاول
فالحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا ولذلك لما مر في وجوه تناهي الابعاد
من ح ~~ولذلك لما مر في وجوه تناهي الابعاد~~ فاذا حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدأ مفروض
حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة فان
غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها
بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ
المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق
القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان
طبيعة الجسم الاعظم تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل
طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر
من معاوقة فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا ما لم يبينه الاصغر ح
الشيخ في هذا الفصل لانه تبين مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني
ومما سياتي ولما كان مبدأ التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة
في الجانب الآخر الذي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع
الاقل فيكون من ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف
فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان نعم ما اخذ مما استعمله الشيخ فان
الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب
ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونهما متناهية بالقياس الى احدهما

بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية سواء
كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان تكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر
والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية
عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشارح
عليه يتجه بان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطء وحينئذ لا يلزم
منه انقطاع احدهما مندفع لان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية
لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة على ما مر ثم انه اورد عليه سؤالا اخر
وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على
تناهيها رد الشيخ عليهم بان قال انها لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات
لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها قال
ولقائل ان يرد عليه ههنا بما رده هو عليهم بعينه وهو ان يقول ليس للحركات
التي تقوى هذه القوة عليها مجموع في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة
والنقصان ثم قال لقد اورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب
بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل
في الحال فلا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية
على تحريك الجزء فوقع التفاوت عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن ٢ التوع م
موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل
وللسائل ان يعود فيقول انكم انما تستدلون على تفاوت القوة على تحريك
الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال اقول

الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في اخر
النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم
قد يكون فيه اكثر واقل ولا يثلم ذلك كونه غير متناه في العدم ومعنى هذا
الكلام تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا تنافيان كونه غير متناه كيف وانما
يوصف بهما وباللانهاية معا في النظر الاول اذا اختلفت جهتاهما اعني جهة
الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد مترتبا في العقل
او في الخارج مقدارا كان او عددا فيكون لا محالة لامتداده جهتان
يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا بالتناهي او يسلب عنه فيهما
التناهي او يوصف في احديهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم بالازدياد
والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص
الكم المتناهي فاذن الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة
الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا
على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك الامر يقتضيه خارج عن مفهومه وهو
غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت لانهاية الحوادث في الجهة
التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال
بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما مر ولما الافعال الصادرة عن القوة
المذكورة فلما كان امتدادها مبتدأ من الواحد بالعرض وكانت مستلزمة لزيادة
ونقصان بحسب طبايع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة
الاخرى واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان

منها ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يقع الي بالفاظ
حتى انظر فيها **مقدمة** اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك
الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع
حيث لا معاوقة اصلا لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية امتناع م
التحريك بالقسر اراد ان يبين كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك
ثلث مقدمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن
مقتضيا للتحريك ولا مانعا عنه بل كان ذلك القوة تحله كما مر فاذن كبره وصغره
اذا فرضا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك واما
لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه **مقدمة اخرى** القوة الطبيعية
لجسم ما اذا حركت جسمها لم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب
الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة وهذه ثانية المقدمات
وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك
الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان
يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل
ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محالها على ما سياتي في المقدمة الثالثة
وهناك يستبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهي في الطبيعة
بسبب الفواعل لا غير **مقدمة اخرى** القوة في الجسم الاكبر اذا كانت
مشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت
القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها تلك القوة وشبيهة تلك
من

وزيادة هذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف
الاجسام وتتناسب تناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزية
بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة **اشارة** نقول لا يجوز ان يكون
في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية لما فرغ عن تقرير
المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل فقوله وذلك لان
قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله
وليس لزيادة جسمه في القدر تاثير في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين
والتحريكين واحدة اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان
المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى
منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والتحريكين واحدة لكن ليس لذلك لما مر
في المقدمة الاولى وقوله بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان
اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب
الفواعل لا بسبب القوابل وقوله فان حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات
بغير نهاية عرض ما ذكرنا تقرير البرهان بالاحالة على ما مر وهو انه يلزم في ذلك
وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاخف
كما مر وقوله وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاته
على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا تتميم لهذا البرهان وانما احتاج الى
ذلك لان اللازم فيما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر
لكن كان في ذلك في الحجة السابقة خلفا لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم المحال

ان القوى الواحدة اقتضت حركة غير متناهية فحركات متناهية [illegible] خلفا م

من حيث ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما
على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقريره في الكتاب
واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية
التحريك فبينه بامتناع صدور قسمي التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع
من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوى الجسمانية
الغير المتناهية محركة بالقسر اعم ماخذا من الموضع الذي استعمله فيه فهذا البرهان
الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص منه ولما يجب وذلك لانه
لم يتم الا على امتناع التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوقة صدور م
فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية
المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة
والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا
للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية فان اجسامها المركبة لا بالقياس الى اجزائها م
لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبايع بسايطها على ما يبتني فيما مر وايضا اكثر
تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما الية فاذن
هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون
الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى
الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده ه **قال تنبيه**
فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية وفي بعض
النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود

حركة غير متناهية وبان انها لا تكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام
المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية
وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية
لا يصدر عنها حركة غير متناهية فما ثبت المقدمتان ان القوة المحركة للسماء
ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة
اما نفس واما عقل والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما تحاول الخروج
ما فيها بالقوة من الكمالات الى الفعل والا لما احتاج لها الى التحريك فاذن هي
مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات
النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو عقل ولا محالة يكون ذلك
الشيء هو السبب الاول للتحريك للسماء فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك
مفارقة عقلية ه **وهم وتنبيه** ولعلك تقول قد جعلت السماء
تتحرك عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا
صرفا بل قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي ثبت هو محرك اول ولا يجوز ان يكون
الملاصق للتحريك قوة جسمانية قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط
ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد
حكم بانه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير مناقض
لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل
مبدأ من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل
تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ بعيدا

فهي من حيث انتساب الفعل اليهما باعتبار غير اعتبار انتسابهما الى سائر العلل
مبدأ فيهب به يحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان
جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما متشبهين **وهم**
وتنبيه ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك دائم
التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع اعلم انه يجوز ان يكون محرك
غير متناهي التحريك يحرك شيئا اخر ثم يصدر عن ذلك الاخر حركات غير متناهية
لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول
واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير غير المتناهي
والتأثير الغير المتناهي على سبيل المبداية وانما يمتنع في الاجسام
احد هذه الثلثة فقط معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك
السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك
فيكون تحركه لغير الحركة السماوية الدائمة هذا خلف نبه على الجواب
بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك يحركه قوة
حالة في جسم اي يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر
عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوة
او انفردت بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها
ثم زاد في البيان الفرق بين الانفعالات غير المتناهية وبين التأثيرات
غير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبداية
وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل

الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمانية لا يجوز ان تصدر عن العقل
فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير
احتياج الى النفس وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية فانها
لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب
ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا توجد
الا عند تجدد احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري
يكون كل حركة علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد حركة فيتصل التجددات
في المحرك والحركات في المتحرك فاذن لا بد من محرك يتجدد احوالها وليس هو بعقل
ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر ثبت انتسابها الى
نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب انفعالاتها
عن الفعل فليس بلازم على الشيخ لانه غير ما صرح به لكنه لا يتصور فيما لا يستمر
انفعالاته وافعاله **اشارة** فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال
يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية
تنبعث منها الحركات السماوية نحو المذكور من الانبعاث ولان تأثير المفارق
متصل فلا يمتنع ذلك التأثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا غاية
غير هذا وفيه بيان كيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن
العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح استشهاد
صاحب المشائين فيستشهد بان محرك الكل اذ يحرك تحريكا غير متناه وانه غير
متناهي القوة ولانه لا يكون بقوة جسمانية فيغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا

لان الحركات بعد الاول قد يتحرك بالعرض حسبما في اجسام والعجب انهم جعلوا لها
تصورات عقلية ولم يجوزوا ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة فيه وهو
غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض او بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت
لم تستبح ان تقول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك
لان الحركة بالعرض هي ان يكون الشيء صار له وضع وموضع لسبب ما هو فيه
ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه منطبع فيه فقد مر في بيان كثرة العقول
ان قوما من المشائين ظنوا ان المتشبه به في جميع السماويات واحد وان
المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع اخر بكثرته وقد ذكرنا وجه كل
واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة
في اجسامها ولزمهم القول بتحريكها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض
والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك اخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي
الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا فذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو
محرك هو العلة الاولى والعقل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين
متحرك اما بالذات واما بالعرض وذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون المحرك غير
المتحرك من جهة ما هو محرك ويكون متحركا من جهة اخرى مثل الجهة كونه حالا
في مادة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في هولاء الافلاك
دون النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ في هذا الفصل عليهم بشيئين
احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان
محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه وبان التحريك الغير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية

وهذان القولان ينتجان ان محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكورين قد غفلوا
عن جميع القولين وعن انتاجهما والثاني اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات
عقلية هي مبادي تشوقاتها وقد مر قبل ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون
لجسم او قوة جسمية لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم
او قوة جسمية فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات وبالعرض
لكن لمحركات السماويات تصورات عقلية بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة
غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس
الناطقة متحركة بالعرض وتشبيه النفوس الفلكية بها ببيان معنى الحركة بالعرض
ونفي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين
من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور انما يذهب اليه القوم
منهم لا مزيد تحصيل لهم بل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد
فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف نص عدد الاكر المتحركة على ما كان ظهر
في زمانه وتبع عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في
رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا
كثيرا وان لكل كرة محركا ومشوقا يخصها وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا
معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ حركة خاصة على انه معشوق مفارق
اشارة الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فيلزم كما علمت
ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب
من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنين او عن مبدأ

اثنان او مبدا

فيه جنبتان ليصح ان يكون عنه اثنان معًا لانك علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى
والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو
علة لكل واحد منهما او لهما معًا ولا يكونان معًا عما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول
عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا
المبدع الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي يريد بيان ان المعلول الاول
لا يمكن ان يكون جسمًا بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل
يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقريره كما في
هذا الفصل ان المبدا الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما بين في النمط الرابع
فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدا الا لواحد بسيط الا بالتوسط
وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدا الاول
لوجود الجسم يكون مولفا عن شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدا فيه جنبتان
ليصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معًا لانك علمت في النمط الاول ايضا انه
لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معًا الى علة توجد
كل واحد منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او توجدهما معًا ولا يجوز
ان يكون علتهما القريبة شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس
بجسم ولا جزء جسم ولا نفس تتعلق بجسم بل هو عقل محض و ... فقد صح لك
في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذات هي مبادي تحريكات الافلاك
ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك لفلك هو اول
الافلاك في حيزها العقلي ان لم يكن محركا لفلك اي يكون مشاركا لها في التجرد

والبراءة عن القوة تنبيه قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية
العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد هذا الفصل يشتمل على اربع مطالب اكثرها
مما مر بيانه ولذلك سمي بالتنبيه وانما جمعها ههنا تذكيرًا وتنبيهًا على كثرة
العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثاني معرفة كثرة محركاتها
اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعني عقولها والرابع معرفة
اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي اخر الفصل ترغيب على
تعرف عللها الفاعلية ووعد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم
الرياضية ولذلك قال قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا اورد حاصل انظار
اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية تنقسم الى كواكب
والى افلاك اما الكواكب فتنقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت
اكثر من ان تحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة
وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها والى ثباتها هو الرصد واما
الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة
بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهي استناد كل حركة الى جسم يتحرك به بالذات
وتحركها بجسم يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة
البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها
وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا لا يرجى زواله بعد ان قسموها
الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة والى جزئية ينفصل
الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث

يماس مقعر العالي محدب السافل ويكون مركز الجميع مركز الارض واحد منها وهو
المحيط بالكل فلك الثوابت فانه لابد منه وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة
ممكنا وهذا الفلك هو ايضا فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على النضد
المشهور وان كان فيه ايضا خلاف والمتاخرون زادوا فلكا اخر غير مكوكب
محرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك
الكلي لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة تقتضيها اختلاف حركات تلك الكواكب
طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوا وبعدا وقربا من الارض
فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك الاجسام اشكالا غير الكرية كالقائلين
بالمنشورات والحلق والدفوف وامثالها وجعلوها منضودة في جوف
مشتمل عليها هو ثخن فلك الكل ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين
باسترخاء اوتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة وكالقائلين
باقبال الفلك وادباره من غير استناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة
هذا كله مع اختلافهم في اعدادها واما المحصلون الذين يلزمون القوانين
الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها
شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقه والمتاخرون
المتفقون في ارصاد بطلميوس الفاضل اثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا بفلك
البروج مركزه مركز العالم يماس محدبه مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته
وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض
ينفصل عن الممثل او المائل تماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين يسمى الابعد

الا القمر فان فلكه يسمى ممثل محيط بمجموع فلكيه ... يسمى المائل وللعطارد ... على سائر افلاكه

عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا اخر يسمى بالتدوير غير محيط
بالارض وهو في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى
ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما حضيضا ما خلا الشمس فانها يكتفي باحد
الفلكين اعني خارج المركز والتدوير من غير رجحان لاحدهما على الاخر بالقياس
الى حركاتها الا ان بطلميوس راى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط
والكواكب الستة مركوزة في تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح
التداوير على نقط والشمس مركوزة في الخارج المركز وزادوا للعطارد فلكا اخر
خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال
سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال
الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لذلك التدوير وهو المشتمل عليه فيكون جميع
الافلاك للكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين
اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز
عنه وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويحرك
ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويحرك ما دونها
ولكل فلك من الباقية حركة خاصة به الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها
لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فلتنتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطو
والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير وتتركب حركات الكواكب
المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت
الحركات العرضية الموجودة للتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلاف الخمسة

والحركات المقتضية لتناقض البعدين بين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت
وجود ذلك التناقض حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام اخر تتحرك بها وقد اشار الشيخ
وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدد من الافلاك ينبغي ان يثبت مضافة الى ما سبق
لاجل هذه الحركات الا ان الاراء تتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فمنها
هو القول المجمل في عدد الافلاك قوله ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها
كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز فلكا غير محيط مثل التداوير
او كوكبا نفسا هو مبدا حركته مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب
وان الكواكب ينتقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لا بان تنخرق
لها اجرام الافلاك ثم بين في ذلك بصيرة انك اذا تاملت حال القمر في حركة المضاعفة واوجبه
حال عطارد في اوجه وانه لو كان هناك انخراق يوجبه جريان فلكه تدويره
لم يعرض ذلك كذلك هذا هو المطلوب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة
لهذه الافلاك وهو بحث جلي ولذلك قال ويلزمك على اصولك ان تعلم انهم اختلفوا
ايضا في محركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة وذهب فريق الى ان لكل كوكب
منها ينزل مع افلاكه منزلة حيوان واحد ونفس واحدة تتعلق بالكوكب اولا
تعلقها وبافلاكه بواسطة الكوكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا
وباعضائه الباقية بعد ذلك وبتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي
هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون
الفلكية تسعا اثنان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب
الباقون الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك

113

اياه وكذلك لكل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها كما
اثبتوا للافلاك فان حكمها في وجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل
واحد وهذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فان لم يكن محاصلا الامر الى فيه
بالانعكاس كما يرى من الهالات وقوس قزح او اجساما موجودة واقعة تحاذيه
بل كان شيئا ثابتا في جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن
الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته
وامتناع تغييره عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس المحركة على هذا الراي عدد
الافلاك والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا
كان او كوكبا نفسا هو مبدا الحركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في فلك
عن الكوكب في ذلك ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير
والكواكب مختصة بالابداع بصورها لانها زائدة على صور الممثلات ثم ان الشيخ
نفى الوهم المذهوب اليه عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك في افلاكها تحرك الحيتان
في المياه فان القول بتلك الحركات المقتضية لتلك الحركات مبني عليه وانما نفاه
بشيئين احدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام
ذوات الحركة المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله والى الكواكب ينتقل حول الارض
الى قوله لا بان تنخرق لها اجرام الافلاك والثاني برهان حدسي وهو ان الرصد
والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة مرتين وهو
عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه
في تربيعي الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين

احدهما عند كونه في تاريخنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول الثور
الآن اوجه العقرب يكون ابعد عن الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر فان
اوجيه متساويان وموافاته حضيضه ايضا مرتين على التساوي وهو عند
كونه في اول برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة
بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض في كل ذلك والوجه
في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين جزءا
وكسر جزء من ثمانية وستين جزءا هي المحيط ويحمل التدوير معه والمايل يتحرك
بحركته وحركة الممثل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل
معه فيذهب فلهما بمثله من اكثرهما فضا ضالاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير
عن موضعه الاول ثلثة عشر جزءا وكسرا والتقدير الالهي قد اقتضى ان يكون مركز التدوير
عند موافاة الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتيهما
المذكورتين صار الاوج مما يلي احد جانبي الشمس على بعد احد عشر جزءا وكسر من ذلك
الموضع ومركز التدوير مما يلي جانبها الآخر على بعد ثلثة عشر جزءا منه وتحركت الشمس
بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التي تلي المركز منه ايضا وكانت الشمس
متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين بين كل منهما اثنا عشر
جزءا وكسر ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف
بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر
بالحركة المضاعفة وهكذا يوما يوم حتى صار بعد المركز عن الشمس ربع دور
وبعد الاوج عنهما من الجانب الآخر ايضا ربعا فكان بين الاوج والمركز نصف

دور وانى المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس
نصف دور استقبله الاوج من الجانب الآخر ووافاه في استقبال الشمس وكذلك
في التربيع الآخر فاذن المركز يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض
والتربيعين واما عطارد فلما كان له فلك خارج المركز اعني المدير والحامل واوج
المدير يتحرك بحركة الممثل البطلمية المسماة في زماننا الى اول العقرب وكان المدير
متحركا بالحامل على خلاف التوالي قدر سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير
على التوالي ضعف ذلك وكان التقدير الالهي مقتضيا ان يكون مركز التدوير في
الاوجين معا وجب اذا تحرك الفلكان على ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج
اوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج المدير بعدا متوسطا بين اوج الحامل
من الجانب الآخر ووافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا
الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معا ويكونان اقرب ما يكون المركز
من الارض في موضعين متساويين البعد عن الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة
الى الاوج الادنى اقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت
فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج الادنى فهذه
حال القمر وعطارد في اوجيهما اي في وصولهما الى اوج الحامل مرتين في دورة
واحدة وذلك مما تقتضي الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى
الكواكب بنفسها واذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك وانكر الفاضل الشارح
جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانفعال الى جهة يلزم
الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان

الانتقالان بالذات او بالعرض وربما لا يقال انا نرى الرحا تتحرك الى جهة والنملة
عليها الى خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال حركة الرحا
وللرحا حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم
لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى
جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة تتركب منهما فان الحركات اذا تركبت
وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة تساوي مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين
احدثت حركة تساوي تفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضلا وان
كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة تتوسط تلك الجهات على
نسبتها وذلك على قياس سائر الممتزجات فاذن الجسم الواحد لا يتحرك من
حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما يكون
متشابهة فقد تكون مختلفة وكما يكون بسيطة فقد يكون مركبة وكل
بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا ينعكسان والحركات المختلفة يكون
بالقياس الى متحركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها
بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات
كانت احداها فقط واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا
بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شيء مستبعد
فضلا عن محال قوله ونعلم انها كلها في سبيل الحركة الشوقية المتشبهة
على قياس واحد ونعلم انه ليس يجوز ان يقال كما ربما يقال ان السافل منها
معشوقه الخاص هو ما فوقه وهذا المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول

فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها المتشوقة كما مر وانما اثبت ذلك
بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالي كما مر
والقائلون به يجعلون الافلاك كلها سافلها متشوقا غير مشتاق ينقطع
به الاحتياج وهذا الراي مما مال اليه ابو البركات البغدادي واسنده الى ابقراط
من القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما ربما يقال اشارة الى انه مذهب القوم و
لما تقدم ابطال هذا الراي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض هاهنا
لذلك واذا ثبت انها انما تتحرك شوقا الى متشوق فانها المجردة الى الاجسام
المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة تكون العقول المتشوقة ايضا
تسعة عاشرها العقل المخصوص بالاضافة الى عالم الكون والفساد والذي
يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد
الافلاك والكواكب بزيادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع
بان العقول ليست اقل منه اما كونها اكثر منه فمحتمل اذا لم يدل على امتناعه
دليل قوله ونعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع لانها ليست
من طبيعة واحدة بل هي طبائع شتى وان جميعها كونها بحسب القياس الى الطبائع العنصرية
طبيعة خامسة وهذا هو المطلوب الرابع هو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطباعها
والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والايون والحركات التي هي مقتضيات
الطبائع كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في
شخص واحد وجميعها معنى مشترك يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال
والحركات وامتناع زوالها عن الايون والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة

فی مبدا جنس یشتمل علیهما وهی التی یستحق بالقیاس الی الطبایع العنصریة طبیعة خامسة
قوله ینبغی لک ان تنظر هل یجوز ان یکون بعضها سببا قریبا للوضع فی الوجود ام
اسبابها تلک الجواهر المفارقة فربما لو وقع منا بیان ذلک هذا هو الحث علی
تعرف المبادی الفاعلیة لهذه الاجرام امن جواهر مفارقة والوعد لبیان
ذلک هدایة اذا فرضنا جسما یصدر عنه فعل فانما یصدر عنه اذا
صار شخصه ذلک الشخص المعین فلو کان جسم فلکی علة لجسم فلکی یحویه
لکان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامکان واما
الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها لکن وجود المحوی وعدم الخلا
فی الحاوی هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوی العلة کان معه للمحوی لکن
لان تشخص العلة متقدم فی الوجود والوجوب علی تشخص المعلول فلا یخلو
اما ان یکون عدم الخلا واجبا مع وجوبه او غیر واجب مع وجوبه فان کان
واجبا مع وجوبه کان الخلا المحوی واجبا مع وجوبه وقد بان انه یکون
ممکنا مع وجوبه وان کان غیر واجب فهو ممکن فی نفسه واجب بعلة فالخلا غیر
ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فلیس شیء من السماویات
علة لما تحته والمحوی فیه قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع فصول خمسة
بعده یشتمل علی الطریقة الرابعة لاثبات العقول وهی ان یبین امتناع کون
الاجسام والجسمانیات علة لشیء من الاجسام ویلزم منه ان یکون عللها
المفارقات ولا یجوز ان الاول یقال علة لها لامتناع صدور الجسم عنه
بلا واسطة کما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهی العقول الاخر

والمقصود من هذا الفصل بیان امتناع کون بعض الاجسام العالیة علة للبعض
ولما کانت الاجسام العالیة منقسمة الی حاو ومحوی وکانت علیة الحاوی علی
تقدیر الجواز اقرب الی الوهم قدم بیان امتناعها واعلم ان البرهان قائم علی امتناع
صدور جسم عن جسم او عمل یحل فی جسم علی الوجه العام علی ما سیاتی لکن لما کان لبیان
امتناع کون کل جسم حاو علة لمحویة طریق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلا
قدم ذکر هذا الوجه ووسمه بالهدایة فان سلوک الطرق الخاصة الی الهدایة اهدی
من سلوک الشوارع العامة وهذه الطریقة مبنیة علی ثلث مقدمات احدها
ان الجسم لا یمکن ان یکون علة موجدة لشیء الا بعد صیرورته شخصا معینا فان
الطبایع النوعیة ما لم تکن اشخاصا معینة لم توجد فی الخارج والثانیة ان
العلة لما کانت متقدمة بالذات علی معلولها کان وجوب المعلول ووجوده
متاخرین عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة کان حاله حینئذ
الامکان لانه لم یجب بعد فکل ما لم یجب وکان من شانه ان یجب فهو ممکن والثالثة
ان الشیئین اللذین یکونان معا لا معیة المصاحبة الاتفاقیة بل معیة بحیث
لا یمکن ان ینفک احدهما عن الاخر فانهما لا یختلفان فی الوجود والامکان اذ
تخالفهما فی ذلک یقتضی امکان انفکاکهما وتقریر الحجة بعد تقریر هذه المقدمات
بان یقال لو کان الحاوی علة للمحوی لسبقه متشخصا لما بیناه فی المقدمة
الاولی وحینئذ کان وجود المحوی اذا اعتبر مع وجود الحاوی المتشخص
موصوفا بالامکان لما بیناه فی المقدمة الثانیة ولکن عدم الخلا فی وجود
داخل الحاوی امر یفارق اعتباره اعتبار وجود المحوی بحیث لا یمکن انفکاکه

عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص لما بيناه في المقدمة
الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والا لكان الخلا ممكنا ممتنع لذاته هذا خلف
فاذن الحاوي ليس بعلة للمحوي واعلم ان قولنا الخلا ممتنع لذاته ليس معناه
ان للخلا ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي
لامتناع وجوده والمغاير للمحوي هو نفي ما يتصور فيه فان المحوي من حيث
هو ملا لا يتصور الا مع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي من
حيث هو ملا واذا حقق هذا سقط ما يمكن ان يستشكل به وهو ان يقال كون
عدم الخلا واجبا لذاته ينافي كونه ما معه اعني وجود المحوي واجبا بغيره
وذلك لان الغير الذي يفيد وجود المحوي في هذا الغرض هو الذي يجعل المحوي
بحيث يمكن ان يتصور معه الخلا حتى يحكم بوجود عدمه بالمعنى المذكور ولذلك
حكم بامتناع افادته وجود المحوي والحاصل ان المحوي يكون واجبا بغيره اذ
لم يكن معلولا للحاوي اما مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره
ونعود الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله ذلك المتشخص
المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله ولو كان جسم فلكي الى قوله وجد ثمة
الامكان متصلة هي اصل القياس فان القياس استثنائي وانما اورد تاليها كليا غير متخصص
بهذا الموضع تمهيدا لايراده متخصصا وقصدا الى زيادة الايضاح وهذا التالي هو المقدمة
الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة وجوبها بيان لذلك الحكم
الكلي وقوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلا في الحاوي هما معا استثناء للتالي
على سبيل الاحتمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالي مخصصا

بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي امكان لان
تشخص العلة متقدمة في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى
استثناء التالي منفصلا فقال فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلا واجبا مع وجوبه
اي مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان
الملا المحوي واجبا مع وجوبه ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان
يكون ممكنا معه هذا خلف وان كان عدم الخلا غير واجب مع الحاوي فهو ممكن
في نفسه واجب بعلة فالخلا غير ممتنع بذاته بل بسبب هذا خلف فاذن ليس شيء
من السماويات علة للمحوي فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله واذا
اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله علة تشخص المعلول تكرار لما قرره اولا والاولى
حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده
واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لما يقرر
هناك كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعدها فالاقتصار عليه لا يفيد
مقارنة عدم الخلا للمحوي المعلول فان المحوي ما لم يتحد بالحاوي المتشخص
فكانه لم يجب للخلا ولا لعدمه اعتبار معه ثم لو قدر انه افاد ذلك لصار البرهان
حينئذ مقتضيا لامتناع اسناد شيء من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضي
كون الخلا مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان تقيد العلة بكونه جسما
متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تاخر مثل
هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضي ثبوتا للخلا الممتنع بذاته ولما تقرر
هذا فاقول ان رام احد نظم ما ورد في المتن فالاصوب ان يقدم قوله

فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على التشخص المعلول على قوله ولكن وجود
المحوي وعدم الحاوي معا مقام ثم يضم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون
عدم الخلاء واجبا الى اخره فان بذلك يصير تقريبا الى المتصلة متقدما على
تقرير الاستثناء ويسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان
هكذا وان هذا التقديم والتاخير انما وقع من غفلة النساخ والله اعلم
واما معارضة الفاضل الشارح بان الحكم بكون ما مع المتاخر متاخرا
كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدما والعقل الذي هو علة المحوي انما
يوجد مع الحاوي عندهم فتقدمه على المحوي بالذات يقتضي تقدم الحاوي
ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه لان لفظة المع في الموضعين بالاشتراك
اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين
شيئين يمكن انفكاك احدهما من الاخر من حيث ذاتيهما والثاني على الملازمة
ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما من الاخر كما مر في النمط الاول
قوله واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوي
فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوي
علة للمحوي اشار الى القسم الباقي وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر
ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم
انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت
العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوي
اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير ويفسد منه واقوى

118

واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان
اسناد العلية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوي ثم ذكر ان
ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن على ما سياتي من بيان امتناع
كون الجسم علة لجسم اخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى
الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك
لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان منه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك
الا لكونه غير مذهوب اليه واما كونه غير ممكن فعلله بما سياتي وللمبرهن
ان يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه على ما يتبين في صناعته **وهم**
وتنبيه ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد
من ان يقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن
اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوي قد يعرض هنا كما عرض
فيما مضى ذكره لانك تجعل للحاوي وجودا عن علة قبل وجود المحوي فاسمع
واعلم ان الحاوي انما كان وجوده يصحب امكان المحوي اذا كان علة تسبق
المحوي فيكون للمحوي مع وجوده امكان تخيل يتحدد بوجوده السطح فلا يجب
معه ما يملاه ان كان معلولا لا يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع
العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذي فيه لانه
ليس هناك سبق زماني اصلا واما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة
بل مع العلة بل نقول ان الحاوي والمحوي وجبا معا عن شيئين بقرب الوهم
ان يقال لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم لكنك تجعل الحاوي

معلولاً لعلة متقدمة على علة وجود المحوي فيكون متقدما عليه سواء جعلت
الحاوي وعلة المحوي صادرين عن علة واحدة او عن اثنين ويلزمك على
ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوي لتقدمه كما لزم على القول
بكون الحاوي علة على قول الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا بد
لك من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد
او عن اثنين اشكال لان تفسير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوي
والمحوي او لزوم علتيهما عن واحد او عن اثنين فيلزم لو كان الحاوي
والمحوي او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل وجود المحوي ولا
لعلة الحاوي قبل علة المحوي فلم يمكن ان يتوهم للحاوي تقدم بوجه ما انما
يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلته تقدم على علة المحوي وحينئذ لا يكون
العلتان واحدة ولا عن واحد لان فسر على ما فسرناه اولا وهو ان يقال
سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوي عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا
للمتن وان اضمر في كون الحاوي والمحوي عن واحد ان يكون احدهما بتوسط
دون الاخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول ــــ في حل اختلاف القايلون
باستناد السماويات الى مبادئها فقال بعضهم انها باسرها تستند
الى العلة الاولى وانما يختلف صدورها عنها بحسب ترتيب العقول التي
هي شروط يتوقف تلك الصدورات عليها فالحاوي لكونه صادرا بحسب
شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوي وقال بعضهم انها تستند الى علل
مختلفة المراتب وهي العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوي

والمحوي عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مفسرا بشيء مما مر كان اشارة الى المذهبين
فان تقدم الحاوي يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير المتن لازالة الوهم
ان يقال ان تقدم الحاوي على المحوي المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون
الحاوي علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد مقعره الذي هو مكان
المحوي وعدم وجوب ما يملاه حصول ذلك التحدد لكون المحوي معلولا اما اذا
لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدمه فان
ما مع المتقدم بالمعية لا تنافيه لا يكون متقدما اللهم الا اذا كان التقدم زمانيا
اما الذاتي فانما يكون للعلة الا انه يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتي
ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلة الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع
غير متصور ههنا فان المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب انه المجردة عن الاضافة
من غير انعكاس والمتاخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس
واعترض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة لكنه لو فرض متقدما
بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال فسقط بذلك وهم
وتنبيه او لعلك تريد ان تقول اذا خرج على الاصول التي تقررت انه
قد يوجد عن غير جسم حاو واخر غير جسم يوجد عنه هذا الاخر المحوي فيكون
وجوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الاخر بالذات ولكن المحوي معلول الغير
الجسم الاخر فانه اذا اعتبر له معية مع الاخر كان ممكنا فيكون في حال تجب
الحاوي فالمحوي ممكن فجوابك ان هذا هو الطلب لي وقع عند التحقيق وجوابه
ذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الاخر الذي هو علته وذلك

وى
القياس لا يفرض امكان الخلا بوجه انما يفرض تحدد الحاوى فى باطنه ثم تحدد الحا
لا يسبق له على المحوى وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد لان القبلية والبعدية
اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية ولا معلولية لم يجب
بعدية ولا قبلية ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع
القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان هذا الوهم هو الوهم المذكور فى الفصل
السابق مع زيادة بيان وهى ان الحاوى والعقل الذى هو علة المحوى
لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوى ليس مع وجوب
احدهما الذى هو علته واجبا فلا يكون مع وجوب الاخر الذى هو الحاوى
ايضا واجبا وحينئذ يعود المحذور والتنبيه للجواب هو الذى سبق
مع مزيد ايضاح وهو غنى عن الشرح **وهم وتنبيه** ولعلك
تقول ان الحاوى والمحوى جميعا بحسب اعتبار انفسهما غير واجبى الوجود
فحيث كل منهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين
لم يكن هناك تحدد لشى والامكان ان لم يملا كان خلا انما يعرض ما يعرض اذا
كان محدود فيلزم مع تحديده ان يكون الحد محيطا بملا او غير محيط بملا
فيكون خلا هذا الفصل واضح وقد مر بيان ط بناسبه فى اثنا شرح باب
امتناع كون الحاوى علة للمحوى **استشارة** وهذا القول
واحد بعينه نسبته للتقدم الى صورة الجسم الحاوى ونفسه التى يكون
كصورته او حملته اى البرهان المذكور على امتناع كون الحاوى علة للمحوى
قائم سوا جعلنا العلة صورة الحاوى او نفسه التى يكون مبدأ لصورته او

يكون هى لصورته او غير صورته او جعلت العلة جملة الحاوى فان استلزام امكان
الخلا حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا يكون علة واى هذه الاشيا
فرض علة فانه لا يتم موجودا مع الجميع **تذنيب** قد استبنت
انه ليس بعض الاجسام السماوية علة لبعضها لبعض وايضا اذا فكرت مع نفسك
علمت ان الاجسام انما تفعل بصورة ما والصورة القائمة بالاجسام التى
هى كالية لها انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيها فواعلها فلا توسط للجسم
بين الشى وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة حتى يوجدهما اولا فيوجد
بهما الجسم فاذن الصور الجسمية لا يكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا
لصورها بل لعلها معدة لاجسام اخر لصور ما يتجدد عليها او اعراض
اقول لما بين امتناع كون كل حاو من السماويات علة لما يحويه
فكان من المستبعد ان يكون المحوى علة للحاوية كان الحكم بان الاجسام
السماوية علل بعضها لبعض مما يقبله الاذهان بسرعة فجعل الشيخ هذا
الحكم نتيجة الفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين لم يكن غير برهانى
ختم الباب بايراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم اخر
وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبنى على مقدمات احدها ان الجسم
انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته ويكون فاعلا
من حيث هو موجود بالفعل فانه ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون
فاعلا بالفعل من حيث هو موجود بالفعل فانه ما لا يكون موجودا بالفعل
ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة فلا يكون من حيثه

هو بالقوة فاعلا والفاضل الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة
بان المادة قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه
بان الشيخ قال في النمط السابع ان علم الباري تعالى بغيره صورة في ذاته
فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معا اقول اما تعليله المذكور
فباطل لان الشيء الواحد انما لا يكون قابلا وفاعلا معا لشيء واحد فان
الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول
بل يمكن والواحد لا يختلف نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان معا
واما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة
عما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر
لكانت فاعلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وفيها ممتنعا بيان فاذن
التعليل بذلك باطل واما قول الشيخ نص على ان علمه تعالى صورة في
ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشيا
غير اعتبار كونه عقلا فيجوز ان يقارنه صور المعقولات وان كان
موضوع الاعتبارين شيئا واحدا فهو باعتبار الاول فاعل لتلك الصور
وباعتبار الثاني قابل لها على ان الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه ۝
المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام
انما يصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور يقوم
بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كما ان قوامها بمواد
تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بوساطة تلك

المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق
بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جسمها بحال والشمس لا تضيء كل شيء
بل ما كان مقابلا لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس
المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة لجسم
بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه ولو كانت
مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم وحينئذ لم تكن نفسا لذلك
الجسم هذا خلف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة
الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع
له والا لكان من غير مشاركة الوضع هذا خلف المقدمة الرابعة ان
علة الجسم يكون اولا علة لجزئيه اعني مادته وصورته وهذا تقرر فيما مضى
وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن ونقول قوله الاجسام انما تفعل
بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القائمة بالاجسام
والتي هي كمالية لها يعني النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيها
قوامها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشيء
وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله
حتى يوجدهما اولا فيوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله
فاذن الصورة الجسمية لا يكون سببا لا لهيولات الاجسام ولا لصورها
نتيجة وهناك تبين امتناع صدور الاجسام عنها ويتم البرهان وقوله
بل لعلها يكون مقدمة الاجسام اخر صورا ما يتجدد عليها او اعراض اشارة

الى كيفية فاثر الصور في الاجسام الاخر وذلك ان تجعل موادها معدة لقبول
صور تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة ما تجاورها بالتسخين
معدة لقبول صورة هوائية تجدد على تلك المادة او تجعلها معدة لقبول
اعراض فان بعض الاعراض ايضا تفيض على الاجسام من علل مفارقة
عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك تبقى موجودة بعد
اعدام ما يظن انه علة لها وذلك كالشمس التي تعد الاجسام للتسخين
وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل اخر
الفصول المشتملة على اثبات العقول

هداية تحصيل

فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا
واحدا فقط لا يشاركه شيء اخر في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر
الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة
لعلل غير جسمانية فتكون هي من هذه الكثرة وقد علمنا ان واجب الوجود
لا يجوز ان يكون مبدا لاثنين معا الا بتوسط احدهما ومبدا للجسم الا بتوسط
فيجب اذن ان يكون المعلول الاول عنه جوهرا من هذه الجواهر العقلية
واحدا وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات
بتوسط العقليات قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة
عقلية كثيرة وثبت فيما تقدم ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود
غير مقول على كثرة فوق الاجناس والانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة
الوجود لذواتها معلولة للاول تعالى وهذه فايدة لاجلها وسم الفصل بالهداية

ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر انه ثبت
من استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب
تعالى مبدا الا لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او نفسا
احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثاني ان
باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث ان
السماويات صادرة من هذه الجواهر ولاجل هذه الفوايد وسم الفصل
ايضا بالتحصيل

زيادة تحصيل

وليس يجوز ان يترتب
العقليات ترتيبها ويلزم الجسم السماوي عن اخرها الا ان لكل جسم سماوي مبدا
عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان يكون الاجرام
السماوية تبتدي في الوجود مع استمرارها في الجواهر العقلية من حيث
لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات هذا
الفصل مشتمل على ثبوت حكم اخر متفرع على ما تقرر وهو وجود استمرار
العقول المترتبة الصادرة عن المبدا الاول مع صدور السماويات
وان كانت السماويات متبادية بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت
قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة
لانها لا يمكن ان تستند الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة
الوجود معها الى عقل الفلك الاخر واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل
الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب
توليهما في علية الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول الافلاك في العدد

لا يجزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا يكون اقل عددا من الافلاك فان
الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك ان
اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم هو به سخيف والله اعلم

زيادة وتحصيل ثم من الضرورة ايضا ان يكون جوهر عقلي يلزم
عنه جوهر عقلي وجرم سماوي اراد ان يثبت كيفية صدور الكثرة عن المبدا
الاول فبدا بالاشارة الى اول الكثرة وجب صدورها عنه وهي جوهر عقلي
وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر
العقلية يقتضي بالضرورة صدور جسم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر
واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد ينافي القول بان
الواحد لا يصدر عنه الا واحد الا بادي الراي بل القول بان الواحد لا يصدر
عنه الا واحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة ان
ان يكون الصادر عن المبدا الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحد
آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب
الآخر علة اما على الولا او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان
وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن
المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اذا كانت جهة الصدور
واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشيا كثيرة غير
مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الواحدة الطبيعة صح
الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض

والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان معا عن احد
من حيثيتين وتلك الجهات والاعتبارات ممتنعة في المبدا الاول لانه
واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل على صفات مختلفة واعتبارات
متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه الا
من واحد وامكن ان يصدر عن معلولاته فهذا وجه امتناع اسناد
الكثرة الى الاول ووجوب اسناده الى غيره بالاجمال وبقي ههنا بيان
كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في
المعلولات بالتفصيل وتقديم له مقدمة ونقول اذا فرضنا مبدا اول
وليكن ا وحدث عنه شيء واحد وليكن ب فهو اول مراتب معلولاته
ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء فليكن ج وعن ب وحده
شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان
جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى ا شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشيا
ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان
وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط
ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د
معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر
ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر
الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد
صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جوزنا هذه المراتب جاز وجود

كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان يصدر
اشيا كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول
اذا صدر عن المبدا الاول شي كان لذلك الشي هوية مغايرة للاول بالضرورة
ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن ههنا
امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود
والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث
الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدا الاول لو لم يفعل شيا لم تكن ماهيته
اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا
قيست الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك
الماهية بالقياس الى وجودها واذا قيست لا وحدها بل بالنظر الى
المبدا الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى
وجودها مع النظر الى المبدا الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية
والوجود بالامكان والوجوب ايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر
عن الاول وحده قايما بذاته لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك
له مع الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول فههنا ستة اشيا وجود وهوية
وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدا الاول واحد منها في
اولى المراتب هو الوجود وثلثة في ثانيها هي الهوية اللازمة للوجود
باعتبار مغايرته الاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل
للمبدا الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثها وهو الامكان والوجوب

المتاخران عن الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود اما باعتبار
تقدمهما عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثها
واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان المعلول
الاول من هذه الجملة ليس في الحقيقة الا واحدا والهوية والامكان يشتركان
في انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل
بالذات يشتركان في انهما حاله في ذاته من حيث كونه بالوجوب والفعل
والتعقل للمبدا يشتركان في انهما حاله المستفاد من مبداه فهذه
الاحوال الثلث هي التي عبر عنها بتثليث الموجود في العقول والاولان الباقية
يشتركان في انهما حالة في ذاته والثالثة ممتاز عنهما بانه حالة بالقياس
الى مبداه وهما المرادان من قوله من ذكر التنبيه واذا تقرر هذا فلنرجع
الى ما في الى مبداه وهما المرادان من قوله من ذكر التنبيه واذا تقرر
هذا فلنرجع الى شرح المتن ونقول قوله فمن الضرورة ان يكون جوهر
يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على انه لا جرم يكون العقل الاول
مصدرا للفلك الاول ولا ذا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر
الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان
اول الافلاك هو الفلك المحتوي على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض
المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة
فيه لا يبلغ عددا يمكن اسناد جميع الثوابت اليها بل عقل اخر بعد العقل
الاول قوله ولا يخشين اختلاف هناك الا ما لكل شخص منها انه بذاته امكان

الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول والسابع
اشارة الى اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول
الاول لا يمكن الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة
ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما والحيثيات
اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها الغير وقوله فيكون بماله من عقل الاول
الموجب لوجوده وبماله من حاله عند مبدا الشي اشارة الى الامرين احدهما
ما يفيض من الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما
يعبر عنهما بتعقل المبدا ووجوب الوجود اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس
الى مبداه وهو افضل حالتيه المذكورتين التي بهما صار مبدا العقل الاخر ه
قوله وبماله من ذاته لشي اخر اشارة الى حاله في ذاته المشتملة على
الحالتين الباقيتين التي بهما صار مبدا للفلك ه قوله فلا معلول فلا
مانع من ان يكون هو متقوما من مختلفات اشارة الى امكان كون
المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظه
هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة الا لما يكون منه في اول مراتب
المعلولات وحده فان ذلك شي واحد كما مر قوله وكيف لا وله ماهية
امكانية ووجود من غيره واجب اشارة الى الماهية والوجود اللذين
لم يذكرهما من قبل وانما ذكرها ههنا لكونهما مقومات لا لوازم ووضعهما
بالامكان والوجوب بينهما على سبيل اتمام الاوصاف المذكورة ه قوله
ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدا للكائن الصوري والامر الاشبه

ان الامور المذكورة من الامكان والوجود والوجوب وغيرها لا يصلح للعلية في
هذا الموضع وكثيرا ما ذكر مرارا من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة متساوية
في جميع الماهيات وما يجري مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه
انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي
شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجودة بها والعدميات يصلح لذلك
بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس كما ظنه بل هي مما
وقع على ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال المعلول
الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا لكان العلة لها والجواب
ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول ماهية
صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير
ان يعتبر معه شي من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول
الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح فلا مناقضة
بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفا في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة
ونحن لا نمنع ان يكون عن شي واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية
ليست في اول وجوده داخلة في مبدا قوامه بل يجوز ان يكون الواحد
يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون
ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شي وبمشاركة ذلك اللازم شي فيتبع
من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة
هي العلة لامكان وجود الكثرة عن المعلولات الاولى ثم قال الفاضل

الشارح بعد الحكم بان المعلول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر
فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا
من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع لاشتباه الاجزاء الوجودية
بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل هذه
الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذاته
تعالى واذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب
ان السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت
الغير كان دورا ثم قال الشيخ لم يذكر على وجوب كون المشبه بالصورة مبدأ
للكائن الصوري والمشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة دليلا
والذي عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي
قال في برهان الشفا واذا رأيت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس
فاعلم انه مخلط فليت شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية
في هذه المباحث العلمية اقول اذا استند مسببان احدهما اتم وجودا
من الاخر الى سببين كذلك وكان السبب الاتم اتم وجودا من السبب الانقص
وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا
من علته وهذا موضع علمي وله نظائر كثيرة اجلها قال الشيخ في سائر
كتبه في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل
ذلك بان الجوهر المفارق العقلي البريء من الامكان لا يتبع حال علته في
ذاتها اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس

الى مبدئها اعني الطبيعة الوجوبية الوجودية وان الجوهر المادي يتبع الحال
المناسبة لها على انه ليس يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد عن
الواحد الى هذا التفصيل وهو ايضا لم يجزم بذلك وكيف وهو معترف بالعجز
عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره في كتابه مرارا بل انما ذكره ليبين
بيان صدور الكثرة عن الواحد واحتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط سائر
اعتراضات الفاضل الشارح يحل كلامه وهم بتنبيه وليس
اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عند الاختلاف فيجب ان يصح عكسه حتى لا يكون
الاختلاف الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية
فانك تعلم ان الموجبة لا ينعكس كلية وقد يقرب الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات
المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل وذلك مما يختص بذلك العقل
مكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فاذن يجب ان يكون تحت كل
عقل عقل وذلك لا الى نهاية والتنبيه على فساده بان يقال انما قلنا بان
كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل وعقل وذلك العقل يشتمل على كثرة ولا
يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا
فان الموجبة لا ينعكس كلية والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة
الانواع حتى يكون متفقة المقتضيات تذكير فالاول
مبدع جوهرا عقليا وهو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما
سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم الاجرام السماوية وينتهي الى
جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي لما كان الابداع ايجاد شيء بلا واسطة

الة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي اوجده الاول
تعالى من غير توسط شيء اخر ولا شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة
هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما
سماويا ليس صحيحا بان المتوسط من الاول وبين اول الاجرام السماوية
ليس الا عقلا واحدا على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال
كما مر اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ
ان صدور العقل الثاني ليس هو المبدأ الاول بتوسط بل هو العقل الاول
فقط ثم انه لم يقرر دعواه ببينة بل قد كذبه بان تخصيص الشيخ العقل
الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما اقر به هذا الفاضل
مفسر بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو العقل
الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات
التي لا تستند الى شيء غير عللها القريبة وحينئذ لم يكن لاختصاص
العقل الاول بهذه الصفة وجه وهناك تبين ان ما توهمه ابو البركات
ايضا من كلامه ليس بشيء وباقي الفصل وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعا
لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه افادة
تصور الجميع معا **اشارة** فيجب ان يكون هيولى العالم
العنصري لازما عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب
من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها ما لم يقترن بها الصور
يريد بيان ترتيب صور ما في عالم الكون والفساد وعن مبادئها وبدا

بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل
الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واليه ينتهي العقول ويعرف بالفعال فنقول
لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير
والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا
محضا بل وجب ان يكون مما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير
والحركة لكن ليس هناك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية
فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية ضربا من التاثير في تحصيل هذه
الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة
وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة في حد وجب ان يكون اختلاف
صورها مما يؤثر فيه اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان يكون
اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك في احوال الاجرام والاجرام السماوية
مشتركة في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة
فيجب ان يكون المقتضي لتلك الطبيعة تاثير في وجود المادة المشتركة
ويكون ما يختلف فيه مبدا لتهيؤها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون
ذلك كافيا في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن
ان يكون علة للمواد اجسام اخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة
المشتركة في النوع او الجنس لا يكون احدها بالمشاركة من واحد
بعينه علة لذات واحد بل يكون بارتباط واحد يؤديها الى امر واحد كما
في النمط الاول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي

يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية تارة فيما يشتمل صور العالم الاسفل
من جهة الانفعال كما ان تلك العقل رسمها على جهة التفعل وهذا هو
المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون الاجرام السماوية ضرب من المعاونة
فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المستفقة الفلكية في استقرار
لزوم المادة ما لم يقترن بها الصورة كما مر بيانه في النمط الاول فان
قيل انكم تقتضيتم امكان لغت الجسم وتوابعه علة المادة جسم اخر وههنا
قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءا من علة مادة جسم اخر اجبنا بان
الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افاضة اصل وجود المادة بل هي معينة
في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والانفعال في حدة كما مر قوله واما
الصورة فتفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في هيولاها بحسب
ما يختلف من استحقاقاتها بحسب استعداداتها المختلفة لما فرغ عن
ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدئها اشتغل بذكر الصورة
وبين انها تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة
بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة
الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون
اذا خصص المادة تاثير من التاثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري
او بواسطة منه فجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهر
فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك
مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث

عنه في المستعد امر ما يصير مناسبة لذلك الامر بشيء بعينه اولى من
مناسبته بشيء اخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى فيه
من واجب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت
نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك
الاختلاف ايضا بنسبة الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص
به مادة دون مادة الا لامر اخر يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن
لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء
اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية
شديدة المناسبة للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد فصار من
حقها ان يفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية منها وهذا
هو الاستحقاق قوله واما مبدأ الاختلاف فانها الاجرام السماوية بتفصيل
ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط وباحوال تدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها
وان فطنت لجملتها وهنالك يوجد صدور العناصر يريد ان يشير الى سبب
اختلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان المبدأ لذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية
المقتضية لتفصيل ما يلي المركز مما يلي جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك
الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي واما التفصيلي فقد
دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان قوما من المنتسبين
الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه بعده قالوا ان الفلك لانه مستدير
فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم محاكته له التسخين حتى يستحيل

ناراً وما بعد عنه بقي ساكناً فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضاً وما يلي
النار منه يكون حاراً ولكنه اقل حراً من النار وما يلي الارض كثيفاً ولكن اقل
تكثفاً من الارض وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الرطب فان اليبوسة
اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض هو ابرد والذي يلي
النار هواء حار فهذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند
التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود او الجسم ليس له في نفسه احدى
الصور المقومة وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانياً والحق
ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط
ما لم تقترن به صورة اخرى فان الابعاد تتبع في وجودها صورة اخرى تسبق
الابعاد وان شئت فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة
بل الجسم لا يصير جسماً بحيث يتبع غيره في الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته
لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ بافضل المواضع لاستحفاظها
فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون قالوا
والاشبه ان يكون الامر على قانون اخر وهو ان يكون هذه المادة التي
تحدث بالشركة يفيض اليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام
واما عن عدة منحصرة في اربع جمل عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم
بسيط فاذا استعدت نالتها الصورة من واهبها او يكون ذلك كله يفيض
عن جرم واحد وان يكون هناك نسبة توجب انقساماً من الاسباب
الخفية علينا قوله ويجب عنها بحسب نسبتها من السماويات من امور

منبعثة من السماويات امتزاجات مختلفة الاعدادات فيعدها وهناك
يفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي
يلي هذا العالم اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات التي هي مبادئ
التركيبات فذكر انها انما تجب بشيئين احدهما نسبة العناصر من السماويات
والثاني امور منبعثة عن السماويات اما النسبة فكمحاذاة الشمس لموضع
من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وبتوسط الضوء لتسخينها وبتوسط
السخونة لتخلخله الجسم المتسخن او اصعاده وسبب التخلخل او الصعود
لاخراجه من موضعه الطبيعي وسبب الخروج من موضع لامتزاجه بغيره واما
الامور المنبعثة من السماويات فكالهيئات الفائضة على الطبائع والصور
والنفوس التي بها تصدر الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية
التي هي مبادئ حركاتها فتصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها ومواد
غيرها واذا صارت فعالة صارت بحركته لهذه الاجسام مازجة بعضها
بالبعض كما نشاهد من القوى الغاذية فصارت علة للامتزاجات
واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن السماويات انها هي منبعثة عن
جوهر مفارق بل المراد تلك الهيئات المذكورة التي تعد موضوعاتها لان
تكون مبادئ لافعال عنها وبعد حصول الامتزاجات عن هذين السببين
تحدث الامزجة المختلفة وتستعد بحسب بعدها وقربها من الاعتدال لقبول
الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فتفيض تلك
الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني قوله

وعند الناطقة يقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال
بالالات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردناها
على سبيل الاقتصاص فان تأمل ما اعطيناه من الاصول يهديك سبيل
تحققها من طريق البرهان يشير الى اخر مراتب الموجودات ان العقلية جوهر
عقلي هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول الا ان
ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا في اول ابداعه بريا من القوة
والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسائط كثيرة محدثا
بحدوث مادة كان كمالاته متاخرة عن وجوده وكان محتاجا الى الاستكمال
من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالالات البدنية وبما يليها
من الاجرام التي تعدها لقبول تلك الافاضات ولما انتهى الى اخر المراتب
قطع الكلام في هذا النمط والفاضل ـــ الشارح اورد شكوكا منها
ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم تكن اسبابا للترجيح
وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السما وبانها تقتضي اعترافهم
بان السما وبانها صالحة للعلية وحينئذ يمكن اسناد الصور اليها
دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لا يصدر عن
الاجسام فالكلام في اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية
اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ـــ ان اسناد الاعراض
الى الاجسام يستدعي شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمعت
تلك الشرائط اسندناها اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره ه ومنها

انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع
غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا
السبب في ذلك الاختلاف القوابل فهلا اسندوا تلك الصور الى المبدا الاول
وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه في بعض كتبه الى
الشهرستاني رحمه الله ثم اورد عليه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان
الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الالات كالنفس الناطقة او عند تعدد
القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الالة ولا المادة
لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه اقول ـــ هذا الجواب ليس بمرضي على
اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدا الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل
بتوسط الالة والمادة عنها بل انما يجوزونه في النفوس فقط والجواب
الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب
حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا في نفسه
لكون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب
لتعين كل فعل من تلك الافعال المحتملة الصدور لكل مادة به وتخصص
كل مادة به دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى يشتمل على حيثيات
غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات متاخر
الوجود عما يقرب من المبدا الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات
ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضي اسناد
تلك الاحوال الى غيرها حتى تتسلسل الاسباب دفعة او يستند شي الى

ما يسبقه بالزمان وهما ممتنعان وهذا الشك طرد وقد تقدم جوابه

النمط السابع في التجريد

يريد ان يبين في هذا النمط وجوب بقا النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فيها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزوية على الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببًا لنظام الكل وكيفية وقوع الشر في الكاينات مع تعقله اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسايل عن المواد الجسمانية تنبيه تأمل كيف ابتدا الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد لما ذكر في اخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبين في هذا النمط بالاشارة الى مبدا الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدا ابتدا منه وذا معاد عاد اليه ومراتب المبدأ بعد المبدا الاول وهي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبها ينتهي مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود

البدو

اعني

مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات كما هي اشتمالا انفعاليًا كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدا الذي ابتدا منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنه وظاهر ان الشرف اعني البراءة عن القوة مرتب في صنفي المراتب على التكافي متشابه من الجانبين الى الهيولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة ويحاذيها في الجانب الاخر العقول المجردة وما فوقها فائدة ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع للصور العقلية غير منطبعة في الجسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا تضر جوهرها بل يكون باقية بما هي مستفيدة الوجود من الجواهر الباقية لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها غير متعلقة الوجود بشي غير

وبانها

مبلوبها الذاتية الوجود على ما تبين في النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت
كذلك واشار بلفظة لما الى ما ثبت في النمط الثالث من عدم انطباع النفس
في الجسم وبقوله التي هي موضوعة ما للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية
الباقية معها ببقائها الى التي استدل على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله بل بها م
انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها
في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن
كونه آلة لها لا تضر جوهرها تاليا لما وضعه بعد لفظة لما واتم مقصوده
بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب
بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمي هو عمدة براهين هذا الباب
على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي واعلم ان اسناده حفظ العلاقة
مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذي
هو سبب العلاقة في النمط الثالث الى النفس لما كانت حافظة لها بالذات لان النفس م
فالجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضي لقطع
العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن
عن كونها آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشيء مما من شانه
ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ بالعرض ثم ان
الشيخ اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل في تبصرة
اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال
لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت

العاقل م

بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة كلال كما يعرض
لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما تكون
القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة
واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة
كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي ان م
لا ينتج واريد لك بيانا فاقول ان الشيء اذا عرض له من غيره ما يشغله
عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على ان لا فعل له في نفسه واما اذا وجد
فلا يشغله غيره فلا يحتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه التبصرة جعل
غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا ففي
تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور
فيه اوضح من الابحاث المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات
لان المبالغة عند حث الغافل عن ادراك الشيء الحاضر امامه انما
يكون في نسبته الى العمى اكثر منها في نسبته الى النوم واما كون هذا
البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار الغافل لذاته بذاته
وما عداه يفيد استبصاره بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد
استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات تكرار
لما سلف في الفصل المتقدم مع زيادة فائدة وهي ان فقدان الآلات بعد
حصول ملكة الاتصال للنفس مع العقل الفعال لا يضرها في بقائها في
نفسها ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال

فان الفاعل والقابل لها موجودان معًا عند فقدان الآلات والآلات
المفقودة ليست بآلات لها بل لغيرها ه وقوله لانها تعقل بذاتها كما
علمت اشارة الى ما مرّ في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها
لا بالآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك ليتضح الفرق
بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات البدنية الزايلة
عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل
وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو تعلقت بالاتها وتاليها متصلة
كلية موجبة وهي قوله لكان لا يعرض للالة كلال الا ويعرض للقوة كلال
وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بالات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات
كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضي
اختلال المشروط ه وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد
بالافعال التي تصدر عنها بالالات البدنية وتختل باختلالها وفائدة
هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل
للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة
الحاصلة عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون
بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل اتم اقتدار والانسان
في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلاثة
جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن
والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه

133

لا يكون احد بصرا ولا سمعا والمراد ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه
فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك ه قوله ولكن ليس
يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهو منفصلة سالبة جزوية
تقديره ولكن ليس كلما يعرض للالات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال
بل قد تكل الالات ولا تكل هي في تعقلها بل اما تثبت واما تزيد وتنمو كما
في سن الانحطاط وايضا كما يكون بعد توالي الافكار المودية الى العلوم
فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى وتزداد
كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بالات
بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا
وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الالة دالا على ان
تعقلها ليس بالالة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الالة دالا على ان
تعقلها بالالة فذكر ان هذا الاستثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم زاد اندم
في بيانه بان وجود الفعل لشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا
اما عدمه في صورة معينة لا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل
الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال
تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى اخر الشيخوخة و
يكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر
بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المعتبر وحينئذ
يكون النقصان الثاني مخلا دون الاول كما ان الصحة المعتبرة في بقاء

القوة الحيوانية حدا ما لا يبقى تلك القوة بدونها ويبقى مع الازدياد
والانتقاص فيما وراها ثم انه حمل الازدياد في الكهول على اجتماع
العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال واقول
القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون
الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول لا يحتمل
الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعتبر من الصحة الذي لا يزيد
ولا ينقص معتبر في بقاء الاول اما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد
والانتقاص ولذلك تزيد تلك الكمالات بازديادها وتنقص بانتقاصها
وههنا التبس الكلام في ان الكمال الاول للنفس العاقلة يرفي كمالاتها الثانية
القابلة للازدياد والانتقاص فظاهر انها لو كانت مقتضية بالالات
المختلفة الاحوال لاختلفت اختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية
ولبس الامر لذلك ولما الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم حمل م
الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة
والحجة التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره
في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة
للجاحدين فان الاقناعيات العلمية يكون هكذا لا على ما يستعمل في
الخطابة فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا
فهي بهذا الاعتبار تشتمل التجربيات وما يجري مجراها مما يعد من اليقينيات
زيادة تبصرة تامل ايضا ان القوى القايمة بالابدان تكلها

تكل الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا اذا انبعث فعلا فعلا على الفور وكان
الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالواجبة الضعيفة اثر القوية يقال
خرجت في اثر فلان بكسر الهمزة اي في اثره وهذه حجة ثابتة وتقريرها ان
تكل الافاعيل وخصوصا الافاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية
باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة واما القياس
فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها الا مع انفعال الموضوعات في تلك
القوى كتأثر الحواس عن المحسوسات في المدركة وكتحرك الاعضاء عند
تحرك غيرها في المحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل
ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة
لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي تتألف موضوعات تلك القوى عنها
فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتنازع
في التقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حدا يعجز عنده
القوى عن فعلها او تبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن
الابصار او تعمى **قوله** وافعال القوة العاقلة قد تكون كثيرا بخلاف ما وصف
هذه القضية في صغرى القياس وكبراها ما مر وتقريره ان يقال العاقلة قد
لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدائما يكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة
ليست ببدنية والعاقلة وان كان تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف
ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف
البدنية وانما قال قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة

اذا كان تعقلها بمعاونة من الفكر التي هي قوة بدنية فقد تضعف عن التعقل
لا لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل ان تكرر الافعال يوهن القوى
البدنية او يبطلها دائما بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال والاعتراض ولا يوهن العقلية دائما صح
الفاضل الشارح بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع
كون الجميع بدنية وحينئذ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض
ساقط لان القياس المذكور برهان واما قوله الخيال يدرك البقة بعد تخيل
الجبل فاذن الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوى ليس بكلي فليس
بشيء فانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بهما
شدة تاثيره في الحاسة وضعفه **زيادة تبصرة** ما كان
فعله بالة لم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الالة ولهذا قال فان القوى
الحساسة لا تدرك الاتها بوجه ولا تدرك ادراكها بوجه فانها لا الات الا م
لها الى الاتها وادراكها ولا فعل لها بالاتها وليست القوى العقلية
كذلك فانها تعقل كل شيء هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورتين قبلها
وهي مبنية على قضية واحدة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط الة
فلا فعل له في شيء لا يمكن ان يتوسط الته بينه وبين ذلك الشيء ويتفرع
منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بالة جسمانية فلا يمكن
ان يدرك الته ولا ادراكه فان الالة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط
بينه وبين هذه الامور وصغراها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها
ولجميع ما يظن انها الاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بالة جسمانية

واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها
وبما عداها منه قد مر في النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى
الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما تمثل بالقوى الحساسة
التي لا يمكن لها ان تدرك انفسها ولا الاتها ولا ادراكاتها للايضاح فمناط الحكم على
القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شيء هذه **زيادة تبصرة** لو كانت
القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت
لا تعقله البتة ٥ وهذه حجة رابعة وهي اوضح الحجج على هذا المطلوب هي مبنية
على مقدمات احدها ان الادراك انما يكون بمقارنة الصورة المدركة للمدرك
والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة
في ذاته وان كان مدركا بالة كانت بحصولها في الته وهذان مما مر بيانهما
في النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان تكون فاعلة الا
بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام الاتها في افعالها
وهذا مما مر بيانه في النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية
لا تتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص
المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب
اقتران البعض بشيء وتجرد البعض عنه وذلك الشيء اما مادي وهو كتغاير
الانسان الجزوي للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي وهو كتغاير
الانسان الكلي للانسان من حيث هو طبيعة ويتبين بذلك امتناع تغاير
الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما تبين

في النمط السادس واذا تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة
مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في الجسم
كانت هي اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات
واللزوم انما تبين بابطال قسم اخر يصير به المنفصلة حقيقية وهو ان
يكون يعقل لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ ابطل هذا القسم بان الملزومة العاقل م
المتصلة المذكورة قوله لانها انما تعقل بحصول صورة المتعقل لها وهذه
اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اورد هذا لان القسم الفاسد من
المنفصلة انما تبين فساده بها وقوله فان استانفت تعقلا بعد ما لم يكن
فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها متصلة اخرى وضع
في مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة اللازمة
لتجدد التعقل وقوله ولانها مادية اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون
المادة آلة لها وكذا المادية وقوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة
المتعقل من مادته موجودا في مادته ايضا اشارة الى المقدمة الثانية
وقوله ولان حصولها متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته
لمادته بالعدد اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورتي الالة المتجردة
عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم
للتالي المذكور وقوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة باعراض
بعينها صورتان لشيء واحد معا اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد
المادة بالكنفا فالعراض بعينها الان الاعراض المختلفة قد يكون مقتضية

لتغاير المادة وقوله وقد سبق بيان فساده وهذا اشارة الى ما مر في النمط الرابع
وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم وهو فرض استيناف
تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة بالصورة المستمرة
الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة التي بها يصير القوة
المتعقلة متعقلة لانها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة
قوله والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما اشارة الى معيتها في جميع
الاوقات قوله فاما ان يكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما او لا توجب التعقل
اصلا انتاج لاستلزام مقدم المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التي
هي تالي تلك المتصلة قوله وليس ولا واحد من الامرين بصحيح استثناء
لنقيض التالي بفساد قسمي المنفصلة معا لان الحق كون الانسان متعقلا
لاعضائه في وقت دون وقت فاذن المقدم هو كون العاقلة منطبعة
في جسم باطل وهو المطلوب والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على
المقدمة المذكورة في هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول
المعقول من السماء ليس بسماء وللسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية
والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة
بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في المحل محسوسين
اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال
في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود
في الخارج محيط بالارض وانا اعود اليه فاقول ان ماهية الشيء هي

ما يحصل في العقل من ذلك الشي نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتق
لفظ الماهية من لفظة ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان كذلك كذلك
كان معنى قول القايل المعقول من السما ليس بمساو للسما الموجود في الخارج
هو ان السما المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسما المحسوسة
المقارنة اياها وحينئذ ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان
صادقا وان اراد به ان مفهوم السما نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة
كان كاذبا فان زاد وقال المعقول من السما ليس بمساو للسما الموجودة
في تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من السما
ليس بمساو للسما الموجودة في تمام المعقولية اي ليس بمساو لها حال
كونها معقولة فهذا هذيان كما تسمعه فان المعقول من السما هو نفس ماهية
السما الموجودة فضلا عن المساواة واما كون السواد غير مساو للبياض
في تمام المعقولية فظاهر وظاهر ان المناسبة بين الموضعين غير صحيح فان
الفرق بين السما المعقولة والمحسوسة بكون احدهما عرضا في محل مجرد
غير محسوس والاخر جوهرا محسوسا الا في محل فرق بين الطبيعة النوعية
المحصلة الماخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد
والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة الماخوذة تارة مع
فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل اخر يقومها نوعا مضادا للاول على ان
السما المعقولة اذا اخذت من حيث هي عرض قايم بنفس ما لم تكن ماهية
للسما انما تكون ماهية لها من حيث تكون صورة حصلت في العقل مطابقة

لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة منعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها
اجتماع صورتين متماثلتين في محلها الا ان احديهما حالة في العاقلة منعقلة والاخرى
محل لها والجواب يفهم عنه بعد ما قرر ان العاقلة لو كانت محلا لصورة من غير
ان تحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة الجسم فهو
غير جسماني فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت محلا لصورة حلت في
محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احديهما
حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا
النوع من الحلول قد تبين على ما مر ان حلول الشي باحد الشيين المتقاربين
دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله لتحقق حلول
صورتين متحدتين في الماهية في محل واحد ومنها قوله الجسم قد يحل فيه اعراض
ولا شك ان وجوداتها الذاتية على ما هيتها متماثلة وحالة في الجسم
ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض
حال في محل ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة بالحقايق
ومشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى
غيرها وهذه كلها اعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة
التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضي ان لا تكون النفس عالمة
بصفاتها ولوازمها ابدا وغير عالمة بشي في وقت من الاوقات وذلك
لان الذي ذكر يتوجه بعينه والجواب ان الصفات واللوازم
منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها

المحل والماكان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة م

الزايد م

منها م

لما مر في تقدم المحل كان كل فاعل غير جسماني الجسم م

بعد مفارقتهما بل الاشيا المغايرة لها لكونهما مجردة عن المادة وغير موجودة
في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول لانها كانت مدركة لذاتها ابدا
وليست بمدركة للصنف الثاني في الحالة المقارنة لفقدان الشرط في غير
تلك الحالة **تكملة لهذه الاشارات** فاعلم من هذا ان
الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته لما فرغ من اقامة الحجة على كون
النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية
بعد مفارقة البدن ولذلك سمى الفصل تكملة الفصول المتقدمة
وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته نتيجة
للحجج المذكورة قوله وانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد
مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شي
كالهيولى وشي كالصورة عدنا بالكلام نحو الاصل منه جزئيه
هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال
في شي من شانه ان يوجد فيه اعراض وصور وان يزول عنه تلك الاعراض
والصور وهو باق في الحالتين وهو اصل بالقياس اليها واذا تقرر
هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من شانه ان يفسد
كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة
الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن
هما الامرين مختلفين والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين اذ
هو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد

مقارنة لقوة الثبات وان لم يكن اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال كان اما
مركبا واما حالا والثاني باطل لما مر والمركب يكون جزءا منه بسائط غير حالة اما بعضها
كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال اعني
الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات
قوله والاعراض وجودها في موضوعاتها فقوة فسادها ووجودها
هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب هذا جواب عن سؤال وهو ان
يقال كثير من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها
فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فسادها امثالها انما
يكون في موضوعاتها الحاملة لوجودها وذلك لانها في بساطتها
في ذواتها اما ما لا يكون له حامل في وجوده فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته
قوله واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه في انفسها قابلة للفساد
بعد وجودها بعللها وثباتها بها اي ان النفس اما اصل واما ذات اصل اذا ثبت م
لم يكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه ولا هو حال في غيره مما يقبل
الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط والاول
حاصل والثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان يفسد وانما قال بعد
وجودها بعللها وثباتها لان اصل الوجود وبقاءه يكونان في ممكنات
الوجود مستفادين من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال
لو كانت للنفس هيولى وصورة مخالفتين لهيولى الاجسام وصورها
وكان الباقي منها هيولاها وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس

بل جزءا منه وحينئذ يجوز ان يكون كالانما الذابلة باقية لانها تابعة لصورتها
والجواب ان هيولى النفس تكون اما ذات وضع او غير ذات وضع
والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزءا لما لا وضع له والثاني لا يخلو
اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم تكن
فان كانت كانت عاقلة بذاتها على ما مر فكانت هي النفس وقد فرضناها
جزءا منها هذا خلف وان لم تكن ذات قوام بانفرادها فاما ان تكون
للبدن تاثير في اقامتها او لم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية
في وجودها عن البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرغنا
من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير في اقامتها كانت باقية
بما يقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة
اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان يفسد ويتغير بعد
انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم
متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر
فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا
مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد
ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة و هذا
والصورة يقعان على ما ذكر وعلى جزئي الجسم بالتشابه والا لجميع
انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث
متساويان في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان وفي

استغنائها عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع
الحدوث فليستغن امكان الفساد ايضا عنه مع وقوع الفساد وان
افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد
وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم انعدام
المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلا لامكان
وجود ما هو مباين القوام له ولامكان فساده غير معقول فان معنى
كون الجسم محلا لامكان وجود السواد وهو تهيؤه لوجود السواد
فيه حتى يكون محلا لوجود السواد مقترنا به وكذلك في امكان الفساد
ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس
بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها
اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس
محلا لامكان وتهيؤ لحدوث صورة انسانية بقارنه ويقومه نوعا
محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبداها القريب
بالذات اعني النفس تحدث بحسب استعداده وتهيؤه ذلك مبدا الصورة
المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدا غير مرتبط به هذا
النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ اذ زال
حدوث م عنه ما كان في البدن معه محلا لامكان النفس اعني الهيئة المخصوصة
فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك
الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدا من حيث

هو ذات مباين عنه فان البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث
النفس من حيث هي صورة او مبدأ صورة لا من حيث هي موجودة مجردة
وليس بشرط في وجودها والشيء اذا احدث فلا يفسد بفساد ما هو
شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا
في حدوثه فان قيل لم اوجب استعداد البدن لحدوث صورة
ما حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب استعداده لفساد تلك الصورة
فساد مبدأه ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث
معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علله من كل المعلول بشرائطها وما يقتضي
فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه شرط ما وان كان عدميا
وهم وتنبيه ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر
العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فليفرض الجوهر العاقل عقل
آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو حينئذ كما كان نفسه
عندما لم يعقل آ او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها
وان كان بطل منه ذلك أبطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على
انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون
وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار شيئا
آخر ليس على انك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة تأملت م
وتجدد مركب لا بسيط ٥ لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها
المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها

بتلك الكمالات فبدأ بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد
المعلم الاول بين المتشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة
الموجودة فيه عند تعقله اياها فحكى اولا مذهبهم ذلك وابامهم عنوان بقوله م
قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية
صار هو هي واحتجاجهم على ذلك هو ما ورد في كتابه الموسوم بالمبدأ
والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات
فانه صنف ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم في المبدأ والمعاد حسبما اشترطه
في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض
الجوهر العاقل عقل آ الى آخره وهو ظاهر زيادة تنبيه
وايضا اذا عقل آ ثم عقل ب أيكون كما كان عندما عقل آ حتى يكون
سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم ما تقدم ذكره ٥ معناه
ظاهر وزيادة التنبيه فيه انه يلزم انه اذا عقل آ صار آ فاذا عقل
ب فان بطل كونه آ فهو متجدد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه
ذلك بقي آ ولم يصر ب فاقتضوا مذهبهم وان بقي آ وصار مع ذلك ب يلزم
كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات
على اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا ابين احالة واشد شناعة
مما ذكره اولا وهم آخر وتنبيه وهؤلاء ايضا قد يقولون
ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل
الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان يصير نفس

العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه
يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهولاء بين ان يجعلوا العقل
الفعال متجزيا قد يتصل منه شي دون شي او يجعلوا اتصاله واحدا
به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم
ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تتصور به ثابته ه هذا
الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا اما يتحد بالعقل الفعال
لاتحادها بالعقل المستفاد الذى اتحد العقل الفعال به ونبه على فساده
بلزوم احد محالين اما تجزية العقل الفعال الذى فرض غير قابل للتجزية
واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس
الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال
لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور
وهو معنى قوله على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد
حين ما يتصور به ثابته بحالها واعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم
القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول
باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى
حكاية وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل
والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من
انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه
رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول ه الحشف اردا

التمر ويقال للضرع البالي ايضا حشف فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب
كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي
اشارة اعلم ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا اخر لا على سبيل
الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شي اخر ليحدث شي ثالث
بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا اخر قول شعري غير معقول ه لما فرغ
من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو امتناع
اتحاد الشي بغيره ففسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي
من قولهم صار شي شيئا اخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز
على ضربين شي شيئا اخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشي
الصاير شي ما وينضاف اليه شي اخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار
الماء هواء والاسود ابيض اما بالقوة او بالفعل او بطريق التركيب وهو ان
ينضاف شي اخر الى الشي الصاير فيتركب المصير اليه عنهما كما يقال صار التراب
طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد
منه هو ما يفهم منه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو وحده
واحدا اخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر
لانه تخييل وبسبب تخييله يظنه عوام المتالهة المتصوفة حقا ثم اشتغل
بذكر الحجة على فساده قوله فانه ان كان كل من الامرين موجودا فهما
اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذى كان موجودا
ان كان المعدوم قبل وجد شي اخر او لم يحدث شي ان كان المفروض ثانيا

اياه

ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال
ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية وما
يجرى هذا المجرى ۝ تقرير ان هاهنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده
والاول هو الصائر بهذا الثاني والثاني هو المصير اياه ولذلك الاول فالحال
بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما
موجودا والاخر معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا وجميع الاقسام
محال اما الاول فلقوله ان كان كل من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان
وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقريرين احدهما ان يكون
المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والاخر بالعكس
والشيخ ابطل هذا القسم بابطال التقدير الاول وفقط لان التقدير الثاني
ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعني
القسم الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم مثلا وحدث شيء اخر او
لم يحدث شيء فقد بطل على تقدير كون المعدوم وهو الامر المتقدم سواء حدث
بعد عدمه شيء اخر او لم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك
بفتح الهمزة في ان وهي ان المصدرية الكائنة مع لفظة كان فاعل الكلمة بطل
اي فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان المعنى الاتحاد
هو كون الاول الصائر بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون
هو هو والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها
الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم

يصر احدهما الآخر ثم ذكر مثال احد ضربي مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة
واشار الى الضرب الاخر اعني التركيب بقوله وما يجرى هذا المجرى ولعله
تذنيب فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة
تتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء اخر ۝ لما ابطل المذهب المذكور صرح
بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بها لانه فان ذلك هو الغرض من هذه
الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء اخر والجلية
في اللغة هو الخبر اليقين وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور
المطابقة لذوات تلك الصور بالتيقن تنبيه الصور العقلية
قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة
السما من السما وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير
لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم تجعله موجودا ويجب ان يكون
ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني ۝ لما فرغ من بيان
كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول
الواجب لذاته وما يتلوه من المبادى العالية على اي نحو من انحاء التعقل
يعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون علة للوجود الاعيان
الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى
ذلك وايجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما تكون معلولات
للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا
ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره تنبيه

كل واحد من الوجهين فلا يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور الموجود الصورة
في الاعيان او غير موجودها بعد في جوهر قابل للصور المعقولة ويجوز ان
يكون للجوهر العقلي من ذاته ٥ هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين
المذكورين والغرض ان يقال كل صورة معقولة لشي موجود في الاعيان
اعني كل تعقل انفعالي او لشي لم يوجد بعد في الاعيان اعني كل تعقل
فعلي فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال يصورها في جوهر عاقل
بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شي
خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت
الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك
فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب
تعالى يجب ان يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا له في ذاته لا من غيره لما مر
ايضا واعلم ان في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته
نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود الانفعاليات منها ايضا نظر آخر
لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل من غير مخرج خارجي كما مر في النمط
الثالث **اشارة** واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته
على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل
سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا
وعرضا ٥ لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلي ذاتي اشار الى احاطته بجميع
الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته

لا من غيره ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يدرك من ذاته م

على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو
علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة
التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم
يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل
سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية
النازلة من عنده طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب
او عرضا كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهي
اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى
جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى **اشارة** ادراك
الاول الاشياء من ذاته هو افضل انحاء كون الشي مدركا ومدركا ويتلوه في ذاته م
ادراك الجواهر العقلية للاول لاشراق الاول ولما بعده منه من ذاته ويتلوها
الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي
والمناسبات ٥ للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك
واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك فيختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات
اما اختلافه بحسب ماهيته بكونه تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما
وتارة تعقلا واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك
الفعلي المقتضي لكون المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي
لكونه منفعلا وايضا لان هذا مفيد وجود ذلك مستفاد منه وجودا واما
اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد عن المادة

اتم في كونه مدركا من المغموس فيهما والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله
ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام
بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من حيث هي
تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو
معلول لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة
يقتضي العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية
العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الاول لذاته
بذاته كما هي وبجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو
ايضا افضل انحاء كون الشيء مدركا لانه فعلي ذاتي وافضل انحاء كون الشيء
مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك
الجواهر العقلية اما ادراكها الاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا ان
الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلته باشراق الاول
عليها ثم عقلت ما دون الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات
النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلما تنقش
ورسم عن طابع عقلا لان مخرجها من القوة الى الفعل عقل مصور بصور
المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصافها
بذلك العقل وهي ادراكات متبددة المبادي لان بعضها يحصل من
الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طريق غيرها
ومتبددة المناسبات لانها تارة تنتقل من العلم بالشيء الى العلم بما يشابهه

بالمبدا المبادي للكائن المناسب للمادة اي ينبغي ان يستند عليته العقل الذي
تحته الى حاله التي له بالقياس الى مبداه وعليته للفلك الذي تحته الى حاله
التي له في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه وكماله الفايض عليه من مبداه
بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة ويناسبها ثم صرح عن ذلك بقوله
فيكون بما عاقل الاول الذي وجب به مبدا الجوهر عقلي وبالآخر مبدا
لجوهر جسماني ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون الآخر تفصيل ايضا الى امرين
يصير بهما سببا لصورة ومادة جسميين الى تفصيل حاله في ذاته الى
الحالين المذكورين اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث
كونه بالفعل فان الاول صار مبدا الهيولى الفلك التي يكون الفلك بها
فلكا بالقوة وبالثاني صار مبدا الصورة التي يكون بها الفلك فلكا
بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان عدميين في ذاتهما وجوديين
بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون
الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متاخرة عنه من حيث الوجود
كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متاخرة عنها من وجه
كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدا في الترتيب كان
للصورة تقدم العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبنا القول
فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في اسرار الحكمة قد تحيروا في هذه
المسألة واقدموا بجهلهم بها على تخطئة المتقدمين من الحكماء والتشنيع
عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات

التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجبات
بنسبة الكل الى المبدأ الاول وبجعل المراتب شروطا معدة لافاضة فقال
وهذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية فان الكل متفقون على
صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان
تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه
الى العلل الاتفاقية والعرضية الى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك
منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح ممن
نسب كلامهم الى الوهن والركاكة في هذه المسئلة بالسبب المذكور وقد ذكر
في الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه
مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان
والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره وبعد كان من الواجب
عليه ان يفصل فان الحجة غير لايقة بهذا الموضع اقول الشيخ
لم يجعل الوجوب وحده مصدرا لعقل اخر في موضع من كتبه التي وقفنا
كالشفا والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها
من رسائله بل جعل عقل الاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل اخر ولعله ذهب
في كتاب اخر ولم يصل الى هذا الفاضل انه يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله
لنفسه مبدأين لفلك فعلى ما ذكره ولا منافضة بينهما كما مر واما الحجة التي
ذكرها ان كانت غير لايقة في هذا الموضع عن قصور بل لعمري قد كفى الشيخ
لمحجته في موضع اخر حسنا السن الفصحا فيه فضلا وشرفا ثم اشتغل ببيان

وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها في انقص مراتب الادراكات وقد حصل
ايضا من جميع ذلك ان الادراك يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك والله اعلم
وفهم **تنبيه** ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل
ولا بعضها مع بعض لما ذكرت وقد سلمت ان الواجب الوجود يعقل كل شيء فليس
واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان تعقل ذاته بذاته ثم يلزم
قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة لا
داخلة في الذات مقومة وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات
مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية
وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تاثير
لذلك في وحدانية ذاته تقرير الوهم ان يقال انك اذا ذكرت ان المعقولات
لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة في جوهر
العاقل وذكرت ان الاول الواجب واحد حقا بل يكون على كثرة وتقرير التنبيه
ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل
الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول فصور
الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات
فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة
بها ولا بغيرها بل هي واحدة وكثرة اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة
عللها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او
مباينة له فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القايم بذاته

الوجود يعقل كل شيء
فاذن معقولاته صور
متباينة متقررة في ذاته
فلم يكن على ذلك ان الاول
ذات الاول الواجب م

المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب واحد
ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه
وباقي الفصل ظاهر ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول
بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات
غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته
الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين
لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة
فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون
بنفي العلم عنه تعالى وافلاطن القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤن
القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام
هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض
لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصي من هذه المضائق
وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة في
ان لا اشير في هذا الموضع الى شيء من ذلك اصلا فاشير اليه اشارة خفيفة
يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك اقول ـــــ العاقل كما لا يحتاج في
ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج
ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر
التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها
فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت

لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا
بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك
المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك
مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر
عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة
شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان
كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في
تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل
التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا
لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل
لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل لها من غير تغاير بين ذاته
وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان
عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله
لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول
والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا
فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس
تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى
عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول
صور فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول فـ

الجواهر العقلية

اياها م

ان تكون هي حالة فيه واذا تقدم
هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل
لذاته من غير م

فاحكم بكون المعلولين
ايضا اعني المعلول الاول
وعقل الاول له شيئا واحدا
في الوجود من غير تغاير م

الواجب كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة
فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان
تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال علم
ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته م
انكشفت لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشيا الكلية والجزوية ان شا الله
تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الشافي
يستدعي كلاما بسيطا لا يليق ان نورد امثاله على سبيل الحشو لذكرنا ما فيه
كفاية لكن الاقتصار هيهنا على هذا الايما اولى اسنان الاشيا
الجزوية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث يجب باسبابها منسوبة الى مبدا
نوعه في شخصه تخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب
توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما يعقل الكليات وذلك
غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده
بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا
او هو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل
الاول ان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زوال
وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل
لا بد ان يكون القمر في موضع كذا ويكون لونه في موضع كذا يكون كسوف معين
في وقت من زمان اول الحالين محدود ويعقل ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف
ومعه وبعده بل التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير

احاطه بانه وقع اولم يقع
وان كان معقولا له على
النحو الاول م

وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليس الى الاول تعالى بل كلها فله
فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني
وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس او التخيل او ما يجري مجراهما
من الالات الجسمانية وقبل تقرير ذلك نقول كلية الادراك وجزويته يتعلقان
بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديق في ذلك
فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا
الانسان يقول القول في وقت كلي ولم يتغير فيهما الا حال الانسان والقول
والوقت بالكلية والجزوية وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في شخصه
انما يصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يثبت لها البرهان والحد
بسبب انضياف معنى الاشارة الحسية اليها او ما يجري مجراها من المخصصات
التي لا سبيل الى ادراكها الا بالحس وما يجري مجراه فان اخذت تلك الطبيعة مجردة
عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويثبت لها البرهان
والحد وكان الحكم المتعلق بها حين لو كانت جزئية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون
الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول
كل من ادرك علل الكائنات من حيث انها طبايع وادرك احوالها الجزئية واحكامها
كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث هي متعلقة
بتلك الطبايع وادرك الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث تكون
الجميع واقعة في اوقات متحد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شي اصلا
فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الحادثة

الثابتة والمتجددة المتصرمة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير مغايرة
اياها بشيء ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت في الوجود
مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في
ازمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي
ونعود الى شرح الكتاب فنقول قوله الاشيا الجزوية قد تعقل كما تعقل
الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبايع مجردة من المخصصات
المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك
الاشيا مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدا نوعه في شخصه
اي منسوبة الى مبدا طبيعته النوعية موجودة في شخصه ذلك لا انها غير
موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها غير موجودة في غيره والمراد
ان تلك الاشيا انما تجب باسبابها من حيث هي طبايع ايضا ثم قال تتخصص
به اي تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدا وانما نسبها الى مبدا تلك
لان الجزوي من حيث هو جزوي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزوية ولا الطبيعة
علة له من حيث هو كذلك وباقي كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان
بين كون القمر في موضع الى اخره ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في
موضع الى اخره ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين
كونه في اول الثور يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في
اول الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون
تعقل ذلك العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده

الاول بعقل م

فظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف ببين كان اول الحال اعني كون القمر
في اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجراه وليس بانه
غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح بنسبيه واستشانه قد تتغير
الصفات للاشيا على وجوه هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى
اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما
لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب الوجود وذكره وتلك
القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية
للاضافة الى غيره وليست بمتقررة في ذاته واما ان يكون متقررة ومقتضية
للاضافة معا وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره
فهذه اربعة اصناف قوله منها مثل ان يسود الذي كان ابيض وذلك باستحالة
صفة متقررة غير مضافة هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر
والصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل قوله ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا
على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم لا يستحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال
هو اذن عن صفة ولكن غير متغير في ذاته بل في اضافته فان كونه قادرا
صفة له واحدة يلزمها اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام يحال بها مثلا
لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو وشجر وحجر ونحو لا ثانيا فانه
ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتعينة يتعلق بها لابد منه فانه لو لم يكن
زيد اصلا في الامكان ولم يقع اضافة القوة التحريكية ابدا ما ضر ذلك في كونه
قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور

واما ان تكون مقتضية للاضافة الى غيره م

عليها في الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل
للذي قبله وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية
لاضافته الى شيء من خارج التي لا تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وان كانت
تتغير اضافته الى ذلك الشيء وهو كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها
يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون القادر مضافا الى مقدور
عليه ولا تتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر
في ذاته عند انعدام زيد ولكن تتغير اضافته تلك فانه حينئذ لا يكون قادرا
على تحريك زيد وان كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم
الاضافة الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي
لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق الصفة به لما
لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة ولما الجزئيات فقد تتغير
وبتغيرها تتغير الاضافات الجزوية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل
للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة
قوله ومنها مثل ان يكون الشيء عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشيء فيصير
عالما بان الشيء ايس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما
بشيء ما يختص المضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك
في ان يكون جزويا عالما بجزوي جزوي بل يكون العلم بالنتيجة علما مستانفا
يلزمه اضافة مستانفة وهيئة النفس مستجدة لديها اضافة مستجدة
مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئته تحققها لا كما كان في كونه قادرا لهيئة

واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم ووجود وجب
ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في الاضافة الصفة نفسها فقط بل وفي
الصفة التي يلزمها تلك الاضافة ايضا وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة
المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شيء من خارج التي تتغير بتغير ذلك
الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة في العالم مقتضية الاضافة الى
معلومه وتتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار تتغير علمه بخروجه عن
الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير
ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور
الكلي اولا وبسببه بالمقدور الجزوي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استونف
العلم وتجدد فتعلق بذلك الجزوي تعلقا آخر مثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي
بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم
بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون ذلك الانسان جسما علم مستانف له
اضافة مستانفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون
الحيوان جسما وهو غير هيئة تحقق ذلك العلم يلزم في ذلك ان يختلف حال الموصوف
بالصفة التي يكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في
الاضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة **قوله** فما ليس موضوعا للتغير
لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب
القسم الثاني فقد يجوز في اضافات محضة لا تؤثر في الذات لما فرغ من احكام
الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان

تتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافات ولا صفاته المتقررة المتعلقة
بالاضافة التي تتغير بتغير الاضافة ويجوز ان تتبدل اضافاته اللازمة
لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير الاضافات ولا محالة يكون ذلك في
اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة
لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات
وحينئذ تصير الذات موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل
بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعتراض الفاضل
الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه
في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست
مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض
ومعناه ليس الموقوع الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة له بحسب
ما عرضت الاضافة له **تنبيه** كونك يمينا وشمالا اضافة محضة
وكونك قادرا وعالما هو كونك في حال متقررة في نفسك تتبعها اضافة
لازمة او لاحقة فانت بها ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة اشار الى
الصنف الثاني من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين
لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر **تنبيه** فالواجب
الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي
والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات
على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر فهذا الحكم كالنتيجة لما قبله

كالقدرة على تحريك زيد مثلا م

كالعلم على التحريك مطلقا على ان وجود الاضافة موكول الى بحث يعقل التي له ان بالقياس الى الغير ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل ولا يحدث من تغير الغير تغير في الشيء بل يحدث منه تغير في الامر المعقول فقط م

150

وهو ان الحصة من الضياف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما ثبت
في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير
فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة
للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلولات
فذكر رفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي
الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه
سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها في الظاهر
وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلولات لو لم يكن كليا لم يمكن ان
يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته
اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون
عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم
آخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز
ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها
فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس
الكلي فلا يمكن الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا
للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن الا بالعقل والمدرك بهذا
الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب [illegible] لا يكون

وما يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة م

ان يدرك م

ان يدرك م

موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه
الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني قوله ويجب ان يكون عالما بكل شيء
لان كل شيء لازم بوسط او بغير وسط يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل
قضائه الاول تاديا واجبا ان كان ما لا يجب لا يكون كما علمته هذا تاكيد
لاحاطته تعالى بالكل واقول لما كان جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي
بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة
على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متناهية لقبول صورتين معا فضلا عن
تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصورة
فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل واحدا بعد واحد
فتنصب الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها
واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم
العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها
الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل
وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر والجواهر العقلية وما معها
موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها
موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر معنى قول الشيخ ان كل شيء يوجد من
الاول بوسط او بغير وسط يتادى قدره الذي هو تفصيل قضائه
الاول الى ذلك الشيء بعينه تاديا على سبيل الوجوب اشارة

تقدّر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل م

في القضاء والقدر والعقلية معا واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها

فالعناية هو احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون
على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق
المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم
الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل
هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس
ايضا ذكر ذلك وانما اورده هنالك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل
ليعلم ان نظام الموجودات لا يصدر عن الاول عن غير قصد واعاده
هنالك بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان نظام الموجود
في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما
اورده في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم المذكور ولذلك
بدل كلامه ثم يقول لا تجد مخلصا ان طلبت وبدل كلامه ههنا بتقرير
المراد اشارة الامور المحتملة في الوجود منها امور يجوز
ان يعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا وامور لا يمكن ان تكون
فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات
ومتصادمات المتحركات وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق
واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيري
الصوابي كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر
العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد
خيرا كثيرا ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار

شرّ ما م

لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في تكميل الوجود الا ان تكون بحيث تؤذي
وتؤلم ما يتفق لها مصادمته في اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية
لا يمكن ان تكون لها فضيلتها الا ان تكون بحيث يمكن ان تتادى احوالها في حركاتها
وسكوناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصاكات
مؤذية وان تتادى احوالها واحوال الصور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ
مضر في المعاد وفي الحق او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او
غضب ضار في امر المعاد ويكون القوى المذكورة لا تغني غناها او يكون
بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ وغلبة هيجان وذلك
في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفي اوقات اقل من اوقات السلامة
ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل
في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض ٥ لما فرغ من بيان ادراك
الاول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه
تعالى من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه ويجب ان يحقق ماهية الشر
قبل الخوض في المطلوب فاقول الشر يطلق على امور عدمية من حيث
هي مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل
وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى كماله عن الوصول
اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله
وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرديئة مثل الجبن والبخل
وكالالام والغموم وغير ذلك واذا تاملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه

حيث هي كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل كمال من الكمالات
انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار
كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك
السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين
كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما في تلك الحيثية كمالان لتينك
القوتين انما يكون شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية
او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات
هو فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديته الى
ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مبادئها وكذلك الالام فانها ليست
بشرور من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها
وصدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتالم الفاقد لاتصال عضو
من شانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود
او عدم كمال لموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده
وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور وانما هي شرور بالقياس
الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام
فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة واما في انفسها
وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح
فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم الى ما لا شر
فيه اصلا والى ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه شر اصلا

والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساوى ان
فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا
والثاني ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات
التي لا يمكن ان تكون على كمالاتها اللايقة بها الا وتكون بحيث يعرض منها
عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن
ان تكون بالغة في الحرارة الا وتكون بحيث يعرض منها تفريق اجزاء بعض
المركبات بالاحتراق تكون لا محالة من هذا الصنف وظاهر ان مثل هذه
الموجودات يكون من شانها الاحالة والاستحالة والكون والفساد
وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم المقتضي لصيرورة البعض
ممنوعا عن كماله ايضا فيها قليل فانه لا يتفق الا في اجزاء العناصر وبعض
المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية التي تكون
شرا محضا او يغلب الشر فيها او يتساويان ما ليس بشر فغير موجودات
الوجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة تكون اكثر من الاعدام
الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور والشيخ اشار الى القسمين الاولين
بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات المتحركات والى
الثلثة الباقية بقوله وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق او بحسب
الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله واذا كان الجود المحض الى قوله
واوقات اقل من اوقات السلامة واورد في الامثلة الالم والاذى
الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض

علم بما لمقتضى كالعقل لا شر فيه اصلا
وهو موجود ما ان الموجود ان الكلي ان

لها لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان والامور التي تعرض له بسبب
قوتيه الحيوانيتين وتضره في امر المعاد يعني الاخلاق الرذيلة والملكات
الذميمة فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشر وذكر ان اجزاء العالم
المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا تعني غناها الا ان
تكون بحيث يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء وهي قليلة الوجود
وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى
فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضي بها من حيث هي شرور بل من حيث
هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان تكون منفكة عنها قال الفاضل
الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الا
مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول
بالايجاب او بنفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية فلا يكون السوال بلم على
افعاله واردا فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة
انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون على ان الصادر
عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزوية ليس
بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا
بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا
حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان
التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا
المقام فحاصل استدلالاتهم تمثيلات لا تفيد يقينا والجواب انهم انما يبحثون

عن ماهية الشيء الذي يعبّر عنه الجمهور بلفظة الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم
ويلخصون ما يدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب إليها بالعرض ليتحقق
الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر أن البحث على هذا الوجه صحيح وليس بسند لا
تحصل غاية ما في الباب أنه مبني على معرفة وجوه الاستعمالات التي لا طريق
إليها إلا الاستقراء ثم إن الفاضل الشارح حكم بأن الشر هو الألم وحده
وهو وجودي وأن الخير هو إما عدم الألم يعني السلامة وإما ضده يعني
اللذة وأطال كلامه في بيان أن الألم في الدنيا أكثر من اللذات وهو نقيض
كون الشر غالبا ثم ذكر أن الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق إلا أن يقولوا
إن قول من يقول لم خلق الله تعالى الخلق باطل لأنه تعالى خالق لذاته لا لعلة
وهو بنا في القول بتعليل الشر فإذن خوضهم في ذلك من باب الفضول أقول لا حاجة
بنا ههنا إلى إيراد جوابه فإن تحقيق ما مر كاف فيه **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول إن أكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب
فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم إلى أنه نادر فاسمع أنه كما أن أحوال
البدن في هيآته ثلث حال البالغ في الجمال والصحة وحال من ليس يبالغ فيهما
وحال القبيح والمسقام والسقيم والأول والثاني ينالان من السعادة
العاجلة البدنية قسطا وافرا أو معتدلا أو يسلمان كذلك حال النفس في
هيآتها ثلث حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى
في السعادة الأخروية وحال من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات إلا أن
جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد وإن كان ليس له كثير حظ من العلم

جسيم النفع في المعاد إلا أنه في جملة أهل السلامة وينال حظا من خيرات الآجلة
وآخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الأذى في الآخرة وكل واحد من
الطرفين نادر والوسط فاش غالب وإذا أضيف إليه الطرف الفاضل
صار أهل النجاة غالبة وافرة لما كان قوى الإنسان التي بحسبها تصدر
الأفعال الإرادية عنه ويصير بسببها سعيدا أو شقيا ثلثا نطقية وغضبية
وشهوية وكانت السعادة والشقاوة العاجلتان مستحقرة بالقياس
إلى الآجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر أضداد ما ينبغي
أن يكونوا عليه بحسب هذه القوى أعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب
سبق الوهم إلى كون الأكثرين أشقياء لا سيما في الآجل وذلك يقتضي غلبة
الشر في نوع الإنسان الذي هو أشرف أنواع الكائنات فأزال الشيخ هذا
الوهم بأن وجود الجهل الذي هو ضد اليقين أعني الجهل المركب الراسخ
نادر كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد
كثير ضرر وكذلك في القوتين الأخريين فإن وجود الشرارة المضادة للملكة
الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي هو الأخلاق الخالية عن غايتي
الفضل والرذالة وشبّه النفوس في هذه الأحوال بالأبدان في الجمال
والصحة الغايتين أو في القبح والمرض الغايتين أو في الحالة المتوسطة
بينهما ثم بين أن الوسط مع أحد الطرفين غالب فإذن الشر ليس بغالب
وذلك لأن الشقاوة الأبدية تختص بالطرف الأخس على ما يجيء بيانه
وهو معنى قوله كالمسقام والسقيم هو عرضة الأذى في الآخرة يقال

واخر م

هو عرضة الشيء وعرضة للشيء اذا كان منتصبا لشيء لا يتعرض ذلك الشيء
لغيره وباقي عباراته واضحة **تنبيه** لا يفتن عندك ان السعادة
في الآخرة نوع واحد ولا يفتن عندك انها لا تنال اصلا الا باستكمال
في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا يفتن عندك ان تفاريق
الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل
وانما يتعرض للعذاب المخلد ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل المدود
اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة
عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله تعالى
وستسمع لهذا فضل بيان **ش** يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مخصصة
بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله باتكة لعصمة النجاة اى قاطعة والعصمة
هيهنا اسم لما يعتصم به الانسان ان يتمسك به لئلا يسقط وقوله انما يهلك
الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان ما عداهما اما تقتضيان
شقاوة منقطعة او لا تقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واستوسع
رحمة الله تعالى ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت كل شيء فساكتبها
للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيصها لاهل
الطرف الاشرف بها وهم **تنبيه** ولعلك تقول هلا امكن ان
يبرأ القسم الثاني عن تخوف الشر فيكون جوابك انه لو برئ عن ان يلحقه ذلك
لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم
في اصل وضعه ملتبس بمكان ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر

بالضرورة عند المصادمات الجارية فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان
النار قد جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته
المذكورة غير لائق بالجود على ما بينا **ش** هذا الفصل غني عن الشرح وهم **تنبيه**
ولعلك تقول ايضا فان كان القدر لم العقاب فتأمل جوابه ان العقاب للنفس
على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق
اليه الاحوال الماضية التي لم يكن في وقوعها بد ولا بد من وقوع ما يتبعها واما الذي
يكون على جهة اخرى من مبتدئ له من خارج فحديث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج
فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب
التي تثبت فينتفع في الاكثر والتصديق تأكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب العذر
ان عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فارتكب الخطأ واتى بالجريمة وجب
التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد فلا واجبا
من مختار رحيم ولو لم يكن هناك الا جانب المبتلى بالقدر ولم يكن في المفسدة في الجريمة
له مصلحة كلية عامة كثيرة ولكن لا يلتفت لفت الجزوى لاجل الكل كما لا يلتفت
لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو ويولم لاجل البدن بكليته ليسلم واما ما يوافق
من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال
مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية
فغير واجب وجوبا كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة التي اجمع عليها
ارتباط المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا
حققت الحقائق فلا يلتفت الى الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت اصناف

المقدمات في موضعها تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية
صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي
ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب
الانسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا
بجواب تقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها
كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله وامن وقوع ما يتبعهما وهو ظاهر وهذا
النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة
فيها وكانها تكون من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع على
الافئدة لكن الآيات الواردة في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها اقتضت [بالوعيد م]
القول بعقاب جسماني وارد على بدن المسيء من خارج على ما يوصف في
التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذي
يكون على جهة اخرى من مبتدئ له من خارج فحديث آخر اي اثباته على
الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد ان يبين ان ذلك ايضا على
تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز في الحكمة الالهية [وقوعه م]
اي ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا
واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سيأتي [بالحسن م]
واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال الانسانية
حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم
تأكيد للتخويف ومقتض لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب

156

انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين
من نوعه ولا يلتفت لفت الجزوي لاجل الكلي اي لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة
الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن
فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور وقد
تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول
الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك
على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى وحسن منه
اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة
والمعصية حسنان اذ في ذلك تقريبهم الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته [فيهما]
وتعذيب العاصين عدل منه حسن والاضلال باثابة المطيعين ظلم قبيح
لان امثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين
بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل يعدونها من البديهيات فذكر
الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل انها آراء محمودة اشتهرت
لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب
بعض الفاعلين بعض الاشخاص الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بناء بيان
احكام افعال الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب
ضعيف اما اولا فلانه مبني على وجوب التخويف وكما يقال ان كان القدر
فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر فلم التخويف ويكون حلهما واحدا
فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان الآخر واما ثانيا فلانه لا يتمشى

على قول المليين لانهم يجعلون يكون الها لكن ممن يخالف قواعدهم اكثر من
الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الواجب الصحيح ان يقال لان العقاب
ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل واقول على الاول
القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة
الى اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين
لانهم يقولون لا فاعل ولا موثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ
كان موافقا لاصوله لان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته
وكلاهما مستند الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن
وقوع التخويف في الاسباب المقتضية للخير واجب لكونه من القدر والتعليل
به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو ايضا في كونه من القدر معللة عنده واما اصول
الاشاعرة فلما لم يكن التخويف موثرا كان التعليل به باطلا على ما ذكره الفاضل
الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق
ولذلك يقولون لا يسال عما يفعل وهم يسالون وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد
تمشية قواعد متكلمي المسلمين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به
الكتب الالهية في هذا الباب فيما ورد من التنزيل حكما بان اهلها لكن اكثر من وليس م
الناجين بل على ان يوجد فيه ما ينافي هذا الحكم

النمط الثامن

في البهجة والسعادة

البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل
الشقاوة والمراد منها الحالة التي تكون او تحصل لذوي الخير والكمال من
جهة الخير والكمال **وهم وتنبيه** انه قد يسبق الى الاوهام

العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات
ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز
ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات
وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس
كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من
لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض منكوح ومطعوم لطالب العفة والرياسة
مع صحة جسمه في صحبة حشمة فينفض اليد عنهما مراعاة للحشمة فيكون
مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم واذا عرض
للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ
بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى
الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة
على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة المبارزين
وربما اقتحم الواحد على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة
الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات
الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل
وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقنص على الجوع ثم يمسكه
على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات توثر ما ولدته على نفسها
وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها انفسها
فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما ظنك

في العقلية ه العطب الهلاك وافتحم اى دخل من غير روية والدهم العدد الكثير
واعلم ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون
ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون
حقيقتها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس
الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى
من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر
خسيس قد تؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان
لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها ان الكريم يؤثر لذة
ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها
ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه او
من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى
حد يتحمل آلام الجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت والهلاك منها وهذه
صغريات تضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو اثر عند شخص فهو الذ
بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فينتج ان اللذات الباطنة
مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه
على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد
يؤثر اللذة الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل
والمرضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة
ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان

عطف على ... [illegible]

اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان يكون العقلية
اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها تتبعان قوة الادراك وضعفه
فان اللذة ادراك على ما سياتي تذنيب فلا ينبغي لنا ان نسمع
الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية
سعادة لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحال
التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان
يكون لاحدهما الى الآخر نسبة يعتد بها القائلون بان السعادة هي اللذة
الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة
بعد الموت ويلزمهم على رايهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الآكل الشارب
الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك
السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين
حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال
الموجود والخير فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما
الى الآخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهية تنبيه ان
اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو
كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر يريد
التنبيه على ماهية اللذة والالم ليتبين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى
الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية ولذلك
الشفاء وغ لاهلهما فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح

وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا لغيبة [illegible] وتنبيهم [illegible] ثم هذا الفصل بالرد عليهم باثبات تلك السعادة م

اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان
ادراك الشيء قد يكون لحصول صورة تساويه وشبهه لا يكون الا لحصول
ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اوردهما
معًا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة فقدم الاعم الدال
بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند
المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ
فقط بل ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال لما هو عند
المدرك كمال وخير لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل ادراك
حصول اللذيذ الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد
كماليته وخيريته وقد لا يكون كذلك وهو يعتقد فيلتذ به فالمعتبر كماليته فلا يلتذ به م
وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا اعني المقيسين
الى الغير معنا حصول شيء لما من شانه ان يكون ذلك الشيء له اي حصول
شيء يناسب شيئا ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء له والفرق
بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو
بتلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق
معنى اللذة بهما واخذ كل الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال
من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ
به يختص بالجهة التي هو معها كمال وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها الالم
كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملايم والالم ادراك

المنافي ولذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح
تعريف اللذة بالخير اللذي هو عند الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة
ادراك الموجود ولذلك يكون الالم ادراك العدم وذلك باطل اما في اللذة
فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبههما ليست
بلذات مع انها موجودات واما في الالم فلان العدم لا يحس به فان فسروا
الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف الى
قولنا اللذة هي ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان
فسر بحصول شيء لشيء من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه
ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وساير الرذايل كمالات
قال والتحقيق ان تصور ماهية اللذة والالم بديهي غني عن التعريف
واقول ما ذكر في تفسير قول الشيخ يغني عن ايراد اجوبة هذه
الشكوك والوجه في ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف
ما ذكرناه في باب الادراك ٥ قوله وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس
فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملايم والملبس الملايم والذي
والذي عند الغضب خير فهو الغلبة م
هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن
العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي
العقول في ذلك مختلفة ٥ مراده بيان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو
الخير الاضافي الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة
الى القوى الثلثة التي تتعلق الافعال الارادية بها اعني الشهوة والغضب

والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي تارة وباعتبار الحق وتارة وباعتبار الجميل
ان الحق خير عند كون العاقل فاقا بالعلم قوته بالقياس الى قوته النظرية والجميل
خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد بقوله وفي العقليات
نيل الشكر وفوز المدح الخيرات التي تكون للعقل بمشاركة سائر القوى
ومتى تختلف الغم باختلاف احوال تلك القوى اما العقلي الصرف فلا يختلف فيهما م
البتة قوله وكل خير بالقياس الى شيء فهو الكمال الذي يختص به
ويتحوه باستعداده الاول اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير اقول
المضاف الى شيء هو الكمال الخاص الذي يقتضي ذلك الشيء باستعداده
الاول والشيء لا يقتضي شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشيء موثرا
بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه موثرا
كما ان ولما قال باستعداده الاول عرفنا بذلك ان الشيء قد يكون له
الذي م استعدادان احدهما طار على الاخر ولا يكون الشيء يتحو ذلك الشيء في استعداده
الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس اليه كذلك الاستعداد
الطاري كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرا
عليه ما اعده لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا يكون
هي خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل
الشارح ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال
مفيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد وحينئذ
يكون ذكر احدهما مغنيا عن الاخر قوله وكل لذة فانها تتعلق بامرين

بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك اه لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر
حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيري والثاني
ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب في هذا النمط مبني عليه **وهم**
وتنبيه ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به
اللذة التي تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو
وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصوله وشعور
جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والوصب
يجد عند الثؤوب الى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفي التدريج لذة
عظيمة ه الوصب المرض الطويل يقال وصب الشيء اي دام ومنه قوله تعالى
وله الدين واصبا والثؤوب الرجوع الى الشيء بعد الذهاب عنه والمغافصة
الاخذ على غرة والغرض من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة
وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد
التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك
بحاصل فان استقرار المحسوسات يذهل النفس عن احساسها والتنبيه
على انهما مع التجدد المقتضي للادراك لذيذان جدا **تنبيه**
واللذيذ قد يصل فيكاد كراهية بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهى
اشتهاءه اشتياقا وليس ذلك طعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال
اذ ليس يشعر به الحس من حيث هو خير ه كان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب
عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب احد الامرين اللذين تتعلق بهما

اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب
إغفال الامر الاخر (الشعور) وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن
هذا النقض مذهوبا اليه بوجه فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب
كراهة المريض له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف ما وليه **تنبيه**
اذا اردنا ان نستظهر في البيان مع غنانا عما سلف عنه اذ اللطف لفهمه زدنا
فقلنا ان اللذة ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك
فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فمثل
عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلي جدا يعاف الطعام
اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهوته وتاذى بتاخر
ما هو الان يكرهه عاف الطعام اي كرهه والغرض في هذا الفصل ان الشرح
المذكور للذة لا يمكن ان يزاد فيه قيد فلا يرد النقوض المذكورة عليه معه
وهو ان يقال ولا شاغل ولا مضاد للمدرك اي يكون المدرك فارغا عن الشاغل
سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد
كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقي ظاهر
تنبيه ولذلك قد يحضر السبب المولم ويكون القوة
الدراكة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى او معوقة كما في الخدر فلا يتالم
به فاذا انتعشت القوة او زال العائق عظم الالم يريد ان ينبه على حال
الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا يحصل مع وجود الملذ عند عدم الادراك
به فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظاهر

تنبيه انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى
الذي يسمى ذوقا جاز ان لا يجد اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما يقينا
ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى بالمقاساة كان في الجواز ان لا يقع عنها
بالغ الاحتراز مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثاني
حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية يريد بيان ان العلم بوجود اللذة انّ ح
وان كان يقينيا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بها والعلم
بوجود الالم وان كان يقينيا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس
به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا تقتضي ادراكها
اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة
ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين
اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك
دون النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا ويقابله
المقاساة والشيخ استعمل لفظة الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر
عنه بنيل اللذة او الاحساس باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في المعنى فان
معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما مر والله اعلم
تنبيه كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس
اليه خير ثم لا يشك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة
مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو
وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس

والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف النفس بكيفية غلبة او كيفية
شعور باذى يحصل في المغضوب عليه وللوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره
وعلى هذا حال ساير القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول
قدر ما يمكنه ان ينال منه بهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله
على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدا فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية
العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا
لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف
هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي
شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة
وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة المدرك الى المدرك
والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية
الحق الاول وما يتلوه الى مثل كيفية الحلاوة ونسبة الادراك الى الادراك
بزيد اثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان
هما عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كان اللذة ادراك كمال
خيري يحصل للمدرك لما كان كل مستلذ به اي كل ما يلتذ به فهو سبب كمال
يحصل للمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان
الكمالات وادراكاتها اللتين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما تقتضيه
الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوانية وهو كتكيف العضو الذايق
بكيفية الحلاوة وسواء كانت ماخوذة عن مادة خارجية هي شي حلو او كانت

حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة اللذة متساويان
ولذلك يلتذ النايم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في
ساير الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس
الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما او تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها
ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شي يرجوه او بصورة شي
يتذكره بعينه وكذلك في سايرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات
حيوانية لها متفاوتة يتبعها لذات بحسبها وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو
ان يتمثل فيه ما يعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول
على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يعقله من صور معلولاته المترتبة اعني الوجود
كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لا يكون
بين ذات العاقل وبين ما يتمثل فيه تمايز ليصير عقلا مستفادا على الاطلاق
ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال
ولحصول هذا الكمال له فاذن هو مستلذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية
ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية
ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول
فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها
كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم سطوح الاجسام التي تحضره
فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوائب والحسي شوب
كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك

لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة
بينهما والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان تكثرت فانما تكثرت
بالاشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر
وادراكها اتم كانت اللذة التابعة لها اشد ثم ان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة
الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من
الحسية بالنسبة لها الى هذه والفاضل الشارح اسند قوله نسبة
اللذة الى اللذة كنسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة
وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة
والضعف كالسواد الذي يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان
اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض
وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا
من المنطق وقد ذكر ههنا انه موضع علمي وقال ايضا انا نجد عند الاكل
والشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا ندري انها ادراك
ملائم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير لانه ليس
بلغوي فعليكم ان تقيموا البرهان على ان الحالة العاقلة هي تلك الحالة بعينها
حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل
الموت عالمة بهذه المعلومات مع انا لا نجد اللذة العظيمة التي تصفونها
فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت متلذذة بها كما كانت مدركة
والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة فلم لا يكون

الشيء مانعا عن حصول شيء عند حصوله والجواب انهم لم يقولوا انا نعني باللذة
كل ادراك بل انا لما وجدنا الحالة المدركة عند الاكل غير التي عند الشرب او
او الوقاع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلنا الامر المشترك بينهما وبين
غيرها مما يناسبها ونقصنا عنه ما يختص بكل واحد منها فوجدنا حاصلا في
كل صورة توصف باللذة وغير حاصل في كل صورة لا توصف بها فعلمنا انه
المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدنا ذلك الامر حاصلا للعقل حكمنا بوجوده
للعقل فان ناقش مناقش في اطلاق الاسم فلا نتقيه معه بعد ظهور المعنى
وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط
بشرائط ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك
الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم خير له او لا يكون
عالما بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون
عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة
يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بذكرها على ملاذ الدنيا
وما فيها فضلا عن لذة مطعم ما او منكح ما تنبيه الان اذا
كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه ولم تشتق الى الكمال المناسب او
لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض
ما نبهت عليه يريد ان ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو
ان يقال لكل قوة منا شوق الى كمالها انما المستتبعة للذاتها وتألم بحصول
اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم بالظلمة

فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية تتألم بها لاشتياق الى
حصولها ولاتتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في جملة ان سبب فقدان
الاشتياق وعدم التألم بالجهل الراجع الى المعقولات موجود فينا غير متعلق
بها واحال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات
يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقا منها فلم
يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير
متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم تكن ضدية لها فلم تكن متالمة بها

تنبيه واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها
انفعالات وهيات تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد كما كنت قبلها
لكنها تكون كالام متمكنة كان عنها شغل تو فع اليها فراغ فادركت من حيث
هي منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانية
فوق الم النار الجسمانية بريد بيان مراتب الاشقياء ويقدم لذلك مقدمة وهي
ان يقول فوات كمالات النفس تكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم
الاستعداد يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي
كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة
فهذه اقسام ثلثة تشترك كلها نزد ايلج هي اسباب النقصان وكل واحد
منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فيصير ستة
فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور
بعد الموت ولا يكون بسببها تعذيب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون

بسبب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور لكن يدوم به التعذيب
لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه
والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا لكنه ايضا داخل تحت النقصان الذي
حكم الشيخ عليه بانه غير مجبور والثلثة الباقية اعني النظرية الغير الراسخة
كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق
والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة وهي التي يكون سبب
غواش غريبة فجميعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها ولما لكونها
هيات مستفادة من الافعال والامزجة فتزول بزوالها لكنها تختلف
في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطؤه ويختلف التعذيب
بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلاف **تنبيه**
ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال
الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواشي غريبة
فيزول ولا يدوم بها التعذيب **تنبيه** واعلم ان رذيلة
النقصان انما تتأذى بها نفس شيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبيه
يفيده الاكتساب والبله بجنبة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين
والمعرضين عما الهج به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة
بترا اراد ان يميز بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم
به او لم يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم فيقول النفس
الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان

(margin, right page:) البتالا م

(margin, right page:) المفارقة لكنت بعدها م

(margin, left page:) في هذا الفصل م

(margin, left page:) الى م

(margin, left page:) في هذا الفصل م

(margin, far right:) [illegible]

الحكم بأن النفوس كمالات حقيقية ليست بآلية والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت
بالاكتساب النظري ان لها كمالا ما ثم انها ان لم تكتسب الكمال فلا تخلو اما ان
اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة للكمال لها من حيث الماهية وان
كانت معترفة به من حيث المائية او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال
مما ليس يضاد له فصارت معرضة عنه او لم تشتغل بشيء من العلوم
لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة
النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الغائب عنهم
وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق
اليه وهو فطانتهم البتراء واسوؤهم حالا الجاحدون ومن الذين يتعذبون
دائما فقط ٥ واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ
بالبله والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة
الاهتمام يقال عيش ابله اي قليل الهموم وهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير
عارفين بكمال لانهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح
بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان
فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة ايضا عنها
وحينئذ تصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما
لم يكن قبل الموت فلا تكون مشتاقة معذبة والجواب ان النفوس
الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته
ووجدان ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما زعمته فتخيب وتصير متعذبة

على الوجه الذي ادركته

165

بعقد ان ما رجت الوصول اليه لا بد وان الجزم عنها **تنبيه** والعارفون
المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل
خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت
لهم اللذة العليا وقد عرفتها ٥ يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية
وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن
العلائق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة
فانها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن
الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا
ذوي عيان له فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا
الان بالكلية فحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل هذا الوصول ٥
تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس
في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون
وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء
هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي
وانما يتحققه من هو ميسر له والفاظه غنية عن الشرح **تنبيه**
والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية
الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش
شائق لا يعرف سببه واصابها بها مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى الحيرة
والدهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل

وجدٌ م

اي الحيرة والدهش

البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقنع الا بتتمة الاستبصار ومن كان باعثه
طلب الحمد والمنافسة اقنعه ما بلغه الغرض فهذه حال الثلثة العارفين ه
يريد بها النفوس الشبيهة التي على الفطرة النفوس التي لم ينتقش فيها الحق
ولم تتدنس بالعقايد المخالفة للحق ولم يفظها اي لم يغلظها والفظ من
الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة يقال جسات يده بالعمل
اي صلبت وغشيتها اي غطيتها ووجد مبرح اي شديد يقال ضربه ضربا
مبرحا اي بشدة وبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في الشي على
وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين
للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه اي من كان باعثه على طلب الكمال انما
ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيا غير ذلك
وقف عند حصول غرضه تنبيه واما البله فانهم اذا تنزهوا
خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة
جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا
او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم اخر الامر الى الاستعداد للاتصال
المسعد الذي للعارفين لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة
للكمال والجاهلة في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال
وعما يضاده وهي نفوس البله في هذا الفصل واعلم ان من القدما من
زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها
معطلة ولا معطل في الوجود لكن الدلايل الدالة على بقا النفوس الناطقة

166

تقتضي نقض هذا المذهب ثم القايلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متاذية
لخلوها عن اسباب التاذي والخلاص من الشقا فاذن هي في سعة
من رحمة الله تعالى ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عليه السلام
اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك
وكانت مما لا تدرك الا بالات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق
باجسام اخر ولا تخلو اما ان لا تصير مبادي صور لها وهذا ما ذكره
الشيخ ومال اليه او تصير فتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ
الذي سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ في
المبدا والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه
يعني الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هولا اذا فارقوا البدن وهم
بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من البدن
فيشغلهم التعلق بها عن الاشيا البدنية امكن ان تعلقهم شوقهم الى
البدن ببعض الابدان التي من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة
بالطبع وهي مهيات وهذه الابدان ليست بابدان انسانية وحيوانية
لانها لا يتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان تكون اجراما سماوية
لا ان تصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن
بل تستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة
عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله الخير شاهدت
الخيرات الاخروية على حسب تخيلها والا فشاهدت العقاب كذلك

وليس لهم ما هو اعلى من الابدان تكون ح

قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهوا او الادخنة ولا يكون مقارنا
لمزاج الجوهر المسمى روحا الذى لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس
به لا بالبدن فهذا ما ذكره فى الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل
لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضى التعلق المذكور
بهم الى الاستعداد للاتصال السعد الذى للعارفين وفى ذلك هذه المواضع
نظر قوله واما التناسخ فى اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا
لا فتقضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان
واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فنا بكون ولا ان يكون عدد الكاينات
من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة
تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا والحق
بما تجده فى مواضع اخرى لنا وهذا هو المذهب الثانى وقد اورد على ابطاله
حجتين احدهما ان يقال لما ثبت ان تهيؤ الابدان يوجب افاضة وجود النفس
من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدنى يحدث فانما تحدث معه نفس لذلك
البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسختها ابدان كان للبدن المستنسخ
نفسان احدهما المستنسخة والثانية الحادثة معه فيكون حينئذ لحيوان
واحد نفسان وهذا محال لان النفس هى المتدبرة للبدن والمتصرفة فيه
وكل حيوان يشعر بشئ واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك
نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هى بذاتها ولا تتصرف فى البدن
فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف والحجة

الثانية ان يقال النفس المستنسخة اما ان تتصل بالبدن الثانى حال فساد
البدن الاول او تتصل به قبله او بعده بزمان فان اتصلت به فى تلك الحالة
فاما ان يكون البدن الثانى قد حدث فى تلك الحالة او يكون قد حدث قبله
فان كان قد حدث فى الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد
الابدان الحادثة فى جميع الاوقات متساويا او يكون عدد النفوس
اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فنا ببدن اخر
ووجب ايضا ان يكون عدد الكاينات من الابدان عدد الفاسدات
منها وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثانى
يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة فى استحقاق
الاتصال به او مختلفة والاول يقتضى اما اتصال الكل به فيكون لبدن
واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتدافع وتتمانع فتبقى
الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة
هذا خلف والثانى يقتضى اتصال البعض وبقاء البعض ويعود الخلف وعلى
التقدير الثالث لا يخلو اما ان يتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد
حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان
المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل بعض النفوس
ببعض الابدان ويحدث للبعض الاخر نفوس اخر ويلزم منه محالان
احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير
اولوية والثانى حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة

دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن فقد حدث
قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى او
لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود
بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد
المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا فى ذلك الزمان يقتضى جواز ذلك فى سائر
الازمنة ولاحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها
ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول
حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج وتعود المحالات المذكورة
وعلى الثاني ان تختص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوى الازمنة
بالنسبة اليه وهو محال فههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ اشار
الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا يعنى البرهان الثاني والى الاصول
المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن بالحجج
فى مواضع اخر لنا **إشارة** اجل مبتهج بشئ هو الاول بذاته
لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذى هو برئ عن طبيعة الامكان
والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقى هو الابتهاج
بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت
الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل فى الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق
ان لا تكون متمثلة فى الحس حتى يكون تمام التمثل الحسى للامر الحسى
فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شئ واما العشق فمعنى اخر فالاول

عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق
غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره اقول لما فرغ عن بيان
احوال النفوس فى المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق
عليه معناها ليس بالتساوى اراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة فى ذلك
فذكر انها مترتبة فى خمس مراتب اولها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما
ترك لفظ اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول
وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشئ لان
كماله هو الكمال الحقيقى لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط فعلى القاعدة
المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق واعلم ان
كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط سمى
عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد
والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون
الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما
فاذن العشق الحقيقى هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هى المعشوقة
ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما بالاخر
اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور
ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت
العشق الحقيقى للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق
وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه

وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكما والمحققين
من اهل الذوق و نزهه تعالى عن الشوق اذ لم يكن ان يغيب عنه شي وبين
انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غير وقوع كثرة فيه وانه معشوق ايضا
لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض افاضل الشارح بان الحب
ان كان هو الادراك كان فوق كل ادراك الكمال ما يوجب استدلالا بالشي
على نفسه وان كان غيره فادراك الاول لكماله يخالف لادراك غيره لكماله الآخر
والمختلفات لا تجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير
موجبا للمحبة وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس
هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر فادراك الكمال انما
يوجب حينئذ لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول
تعالى حكموا بثبوت الحب هناك قوله ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من
حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية فليس ينسب الى الاول
الحق والى التالين من خلص اوليائه القدسيين شوق وهذه هي المرتبة الثانية
وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لانها تامة من القوة قوله
وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد
نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف
منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد يحاكي مثل هذا
الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكة والدغدغة
فلربما خيل ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدا حركة ما فان

كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية
اذا نالت الغبطة العليا في حيوتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة
لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحيوة الاخرى وهذه المرتبة الثالثة
وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت
في الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وحسب الشوق الاذى
لما كان من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذى الذي يصل من المعشوق
الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لانه يتصور وصول اثر المعشوق به
اليه وصول الاثر اثر الوصول فيشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة
والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى
واللذة في الدغدغة جسمانيان وههنا عقليان والثاني ان الاذى واللذة
في الدغدغة متباينان في الوجود والحس لا يميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما
معا وههنا متحدان والباقي ظاهر قوله ويتلو هذه النفوس نفوس
بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة ثم يتلوها النفوس المغموسة
في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا تفاصل لرقابها المنكوسة وهاتان المرتبتان
هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق
في الاخيرة هو سبب تاذيهما في المعاد على ما مر والفاظه ظاهرة ولساعلم
تنبيه فاذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل شي من
الاشيا الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا وطبيعيا لذلك الكمال
وشوقا طبيعيا او اراديا اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو

ودكر ان الاذى م

المرتبة م

الذي هو به عنايته وهذه جملة وسنجد في العلوم المفصلة لها تفصيلا ٥ لما فرغ
عن بيان مقاصده وقد تقرر في اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها
اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات
الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها
نحوها بالارادة او الطبيعة وذلك يدل على كون الكمالات مؤثرة عندها
فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقته والفاظه ظاهرة
وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات ٥

النمط التاسع في مقامات العارفين

لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد
ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني ويبين كيفية
ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل
الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية
ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده تنبيه ان
للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم
فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس
ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها
من يعرفها ونحن نقصها عليك ٥ الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى به
من ثوب وغيره ونضا الثوب اي خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم في جلابيب
من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة

وان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كان قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت
عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة
البريئة عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهداتهم لما تعجز عن ادراكه
الاوهام وتكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت
وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين ٥ وامور
ظاهرة عنهم هي اثار كمالاتهم الكمال يظهر من اقوالهم وافعالهم واثار تختص بهم التي
من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور يستنكرها من ينكرها اي
لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها ويستكبرها من يعرفها اي يستعظمها
من يقف عليها ويقربها قوله ٥ فاذا قرع سمعك فيما تقرعه وسرد عليك فيما تسمعه
قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسالا مثل
ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت ٥ سرد الحديث
اي اتى به على ولائه وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق له وسلامان
شجرة واسم لموضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم وابسلت فلانا
اذا اسلمته للهلكة او رهنته والبسل الحبس والمنع قيل والبسل الحلال قال
الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي
تعمى بها صفات تختص بمجموعها بشيء اختصاصا بعيدا عن الفهم فيمكن الاهتدا
منها اليه ولا هو من القصص المشهورة بل هما لفظان وضعهما الشيخ لبعض
الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن
تكليفنا الشيخ حله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان

المراد بسلامان آدم عليه السلام وبابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك
الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم عليه السلام من الجنة
عند تناوله البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات
واقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان
ويكون سياقها مشتملة على ذكر طالب ما المطلوب لا يناله الا شيئا فشيئا قبلها م
ويظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب
وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز
الذي اورد الشيخ في حله ويشبه ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين
اللفظتين قد تجريان في امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض افاضل خراسان
انه يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها
رجلان وقعا في اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور
بالشر من قبيلة جرهم ففدي سلامان بالسلامة وانقذ من الاسر وابسل لشهرته م
الجرهمي لشهرته بالشر حتى هلك وسار منهما في العرب مثل يذكر خلاص خبر فيه م
سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لي مطالعة
القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة
للمطلوب ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات
العرب فان كان ذلك كذلك وضعه هو بذكر انك ان سمعت تلك
القصة فافهم من لفظي سلامان وابسال المذكورين فيها نفسك ودرجاتك
في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياق تلك القصة بحيث يطابق الاحوال

كان بعض الامور على نحو ... سلامان وابسال ليسا ... وضعها الشيخ

171

العارفين فاذن المرجل الرموز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف
على استماع تلك القصة وحينئذ لعله يكون مما يستقل العقل بالوقوف عليه
والاهتداء اليه ثم اني اقول قد وقع الي بعد تحرير هذا الشرح قصتان
منسوبتان الى سلامان وابسال احديهما وهي التي وقعت اولا الى ذكر
فيها انه كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر وكان يصادقه حكيم
فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير
ان يباشر امرأة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته في رحم امرأة ابن له غيره م
وسماه سلامان وارضعته امرأة اسمها ابسال وربته وهو بعد بلوغه
عشقها ولازمها وهي دعته الى نفسها والالتذاذ بمعاشرتها ونهاه ابوه
عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى ما وراء بحر المغرب وكان للملك
آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف في اهاليها فاطلع بها عليهما ورق
لهما واعطاهما ما عاشا به واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادي سلامان
في ملازمة المرأة فجعلهما بحيث يشتاق كل الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه منهما م
يراه فتعذبا بذلك وفطن سلامان به ورجع الى ابيه متعذرا ونبهه
ابوه على انه لا يصل الى الملك الذي رشح له مع عشرة ابسال الفاجرة عشق خ
والفه بها فاخذ سلامان وابسال كل منهما يد صاحبه والقيا انفسهما في البحر
فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف على الهلاك وغرقت ابسال واغتم
سلامان ففزع الملك الى الحكيم في امره فدعاه الحكيم وقال اطعني اوصلك لسلامان م
لابسال فاطاعه وكان يريه صورتها فيستسلي بذلك رجاء وصالها الى

ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم بدعوته لها فشغفها
حبا وبقيت معه ابدا فتسلى عن حب ابسال واستعد للملك بسبب مفارقتها
فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك واحدا للملك وواحدا
لنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها
غير ارسطو فانه اخرجهما بتعليم افلاطون وسد الباب وانتشرت القصة
ونقلها حنين بن اسحق من اليوناني الى العربي وهذه قصة اخترعها عوام أحد
الحكماء لتنسب كلام الشيخ اليه على وضع لا يتعلق بالطبع وهي غير مطابقة
لذلك لانها تقتضي ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي
يفيض عليه مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانه افاضها من غير
تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة البدنية الحيوانية التي بها يستكمل
النفس وتربيتها لها وعشق سلامان لابسال ميلها الى اللذات البدنية
ونسبة ابسال الى الفجور تعلق غير النفس المنبعثة بمادتها بعد مفارقته
النفس وهربهما الى ما وراء البحر المغرب انغماسهما في الامور البدنية البعيدة
عن الحق واهمالها مدة مرور زمان عليهما كذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان
وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط
ورجوع سلامان الى ابيه التفطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل
والقاؤه نفسيهما في البحر تورطهما في الهلاك اما البدن فلانحلال القوى والمزاج
واما النفس فلنشأ بعثها اياه وخلاص سلامان بقاؤها بعد البدن
واطلاعه على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه

على سرير الملك وصوله الى كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة
والمادة الجسمانيتان فهذا تاويل القصة وسلامان مطابق لمعنى الشيخ اما
ابسال فغير مطابق لانه اراد درجة العارف في العرفان فهنا مثل لما يعوقه
عن العرفان والكمال فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ
وذلك يدل على قصورهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة
الثانية وهي منسوبة اليه وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فان ابا عبيد
الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال له
وحاصل القصة ان سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين وكان ابسال
اصغرهما سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا متادبا
عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان
اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار اليه سلامان بذلك وابى ابسال
من مخالطة النساء فقال له سلامان ان امراتي لك بمنزلة ام ودخل عليها
واكرمته واظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض ابسال من
ذلك وحدثت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختي فخطبها له
وقالت لاختها اني ما زوجتك بابسال ليكون لك خاصة دوني بل لكي اساهمك
فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا
بعد ان تستانس بك وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش اختها
فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت بضم صدرها الى صدره فارتاب
ابسال وقال في نفسه ان الابكار الخفرات لا يفعلن مثل ذلك وقد تغيم السماء

في الوقت بغيم فلاح منه برق فابصر بضوءه وجهها فازعجها وخرج من عندها
وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني ابيدان افتح لك البلاد فاني قادر
على ذلك فاخذ جيشا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا وشرقا وغربا
من غير منة عليه وكان اول ذي قرنين استولى على وجه الارض ولما رجع
الى وطنه وحسب انها نسيته عاودته الى المعاشقة وقصدت معانقته
فابى وازعجها فظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسالا اليه في جيوشه وفرقت
المراة في رؤسا الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفر به الاعداء
وتركوه جريحا وبه رمق حسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات
الوحش والقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك الى ان انتعش وعوفي ورجع

الى سلامان وقد احيط به واذلوه وهو حزين من فقد اخيه فادركه ابسال
واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم واسر عظيمهم وسوى الملك
لاخيه ثم واطأت المراة طابخه وطاعمه واعطتهما مالا فسقياه السم وكان
صديقا كبيرا نسبا وحسبا وعلما وعملا واغتم من موته اخوه واعتزل
من ملكه وفوض الى بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال
فسقى المراة والطابخ والطاعم ثلثتهم ما سقوا اخاه ودرجوا فهذا ما اشتمل
عليه القصة وتاويله ان سلامان مثل للنفس الناطقة وابسالا للعقل
[illegible] النظري المترقي الى ان حصل عقلا مستفادا وهو درجتها في العرفان
ان كانت تترقى الى الكمال وامراة سلامان القوة البدنية الامارة للشهوة
والغضب المتحدة بالنفس صائرة شخصا من الناس وعشقها لابسال ميلها

الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون مؤتمرا لها في تحصيل ماربها الفانية
وإباؤه انجذاب العقل الى عالمه واختها التي املكتها القوة العملية المسماة بالعقل — به م
العملي المطيع للعقل النظري هو النفس المطمئنة وتلبيسها نفسها بدل اختها تسويل
النفس الامارة مطالبها الخسيسة وترويجها على انها مطالب حقيقية والبرق
اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية التي تسنح في اثناء الاشتغال بالامور
الفانية وهي جذبة من جذبات الحق وازعاجه اعراض العقل عن الهوى
وفتحه البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت
وترقيها الى العالم الالهي وقدرتها بالقوة العملية حسن تدبيرها في مصالح — على م
بدنها وفي نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه باول ذي القرنين فانه
كان لقبا لمن يملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع القوى الحسية الخيالية
والوهمية عنها عند عروجها الى الملأ الاعلى وفتور تلك القوى لعدم التفاتها
اليها وتغذيته بلبن الوحش افاضة الكمال عليه عما فوقه من المفارقات
لهذا العلم واختلال حال سلامان لفقده اضطراب النفس عند اهمالها تدبيرها — اخيه م
شغلا بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل الى انتظام مصالحها في
تدبير البدن والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام
والطاعم هو القوة الشهوانية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطئهم على هلاك
ابسال اشارة الى اضمحلال العقل في ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة
اياهما لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان اياهم ترك
النفس استعمال القوى البدنية اخر الامر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار

عادتهما واعتزال الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة
البدن بعد تصرف غيرها وهذا التاويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يويد انه قصد
هذه القصة انه ذكر في رسالته في القضا والقدر قصة سلامان وابسال وذكر
فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي اظهر لابسال وجه امراة سلامان
حتى اعرض عنها فهذا ما انضح لنا من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة
الشيخ لئلا يطول الكتاب **تنبيه** المعرض عن متاع الدنيا
وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على نفل العبادات من القيام والصيام
ونحوهما يخص باسم العابد والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق
نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض (ش) طالب الشيء
يبتدئ باعراض عما يعتقد انه يبعد عن المطلوب ثم باقبال على ما يعتقد انه
يقربه اليه وينتهي عند وجدان المطلوب وطالب الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض
عما سوى الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب اعني متاع الدنيا وطيباتها ثم
يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي
العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار والتبري والتولي باعتبار ثم انه
اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هي المعرفة فاذن احوال طلاب الحق
هي هذه الثلثة ولذلك ابتدا الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد في
الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب
اختلاف الاغراض والاجتماعات والاجتماعات الثنائية تكون ثلاثة
والثلاثية تكون واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه

بحث م

اي الزهد والعبادة والمعرفة م

وهو ظاهر

مع بعض **تنبيه** الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري
بمتاع الدنيا متاع الاخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر
على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا
لاجرة ياخذها في الاخرة هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه
وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب
الحق لتصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلي الحق لا تنازعه فيخلص السر
الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور
الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس (ش)
لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف
وغير العارف من الزهد والعبادة ليتميز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة
من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري
متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى اجير يعمل عملا لياخذ اجرة فالفعلان
مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده في الحالة التي يكون فيها
ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على كل شيء غير الحق استحقارا لما دونه واما
عبادته فارتياض همته التي هي مبادي ارادته وعزماته الشهوية والغضبية
وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الى العالم الجسماني
والاشتغال به الى العالم العقلي مشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم
وتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا تنازع العقل ولا تنازع السر حالة
المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من القوى والقوى

فتصير

متوجها الى الحق معرضا عما سواه او عن الحق ايثارا لما قصده وفي الحالة التي يكون فيها م

ولا انزاجهم م

منخرطة معه في سلك التوجه الى ذلك الجانب. اشارة: لما لم يكن
الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعاوضة
ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه
لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس
معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه
بآيات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من
عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ
للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ
التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم
زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في الآخرة ثم زيد
للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم
شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه
ثم اقم واستقم. ○ لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة تصدران
عن غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يشير الى اثبات
الاجر والثواب المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على
طريقة الحكماء لانه متفرع عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها
ان نقول الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء
ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم
وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان يعيش

تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها يتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون
في تحصيلها بان يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعاوضة وهي ان
يعمل كل واحد مثل ما يعمل الآخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه
من عمله بازاء ما ياخذ منه من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج في تعيشه
الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع
والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس
على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج
اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور
على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل
متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناول
الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن
لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة وانما سمي المعنى المذكور
بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع
لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو
الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور
منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون
في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات تدل على كون تلك
الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية
والخواص للقولية اطوع ولا تتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة

والعوام للفعلية اطوع م

والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى الخير فاذن لا بد من شارع هو نبي
ذو معجزة وهذه قاعدة ثانية ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون
اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق
عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص ويقدمون على مخالفة الشرع
واذا كان للمطيع والعاصي ثواب اخروي بان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة
وترك المعصية فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب
ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير
بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم وجب ان تكون
معرفة المجازي والشارع واجبة على الممتثلين للشريعة في الشريعة والمعرفة
العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب ان يكون معها سبب
حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون عبادة مذكرة
للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها فاذن يجب
ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق قادر خبير والى الايمان
بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعده ووعيده الاخرويين
والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين
شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل
المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية
الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو
المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف لممتثلي الشرع الى هذا

وعقاب

اي الاول بعد

اي العناية الاولية

النفع العظيم الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسبما وعدوه واضيف للعارفين
منهم الى النفع العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي
تبقية النظام على هذا الوجه والى الرحمة وهو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم
والى النعمة وهو الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما تلحظ جناب مفيض هذه
الخيرات جنابا تبهرك عجائبه اي تغلبك وتدهشك ثم اقم اي الشرع واستقم
اي في التوجه الى ذلك الجناب القدسي واعترض الفاضل الشارح فقال
ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب
الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه وجب على الله تعالى كما يقوله المعتزلة
فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما وهو
تعالى مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح
ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك
اصلح وايضا قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لايق
بكم لان سبب المعجزات عندكم امور نفسانية تحصل للانبياء ولاضدادهم في السحرة
كما يجيء في النمط العاشر وتمتاز النبي عن غيره بدعوته الى الخير دون الشر
والتمييز بين الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء
وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول بالعقاب على
المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة
الى الدنيا مع فوات متاعها وبزعمكم ان نسيان العاصي لمعصيته يقتضي سقوط
عقابه والجواب ـــــ على اصولهم اما عن الاول فبان نقول اسناد الافعال

الكامل

بالفاعل المختار والعالم بالجزئيات الآتية وانتم لا تقولون به وايضا القول م

اي العقاب الدائم

الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه
المذكور كافٍ في اثبات انية تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها
كتعريض بعض الاسنان مثلاً بصلاحية المضغ التي هي غايتها فلولا كون تلك
الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب
فنقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول
واجب دون الثاني وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر
واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية
كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران
الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول
مضافا الى ما مر من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي
هي آثار نفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق
اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة
راسخة في النفس هي المقتضية لتعذيبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا
لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره
الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان تعيش الانسان الا به
الا هي امور لا يكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد
الا بها والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم
الضروري وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب وما يجري مجراه والدليل على
ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية
استشارة

العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق
للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب
فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل
الواسطة الى شيء هو الغاية وهو المطلوب دونه لما ذكر غرض العارف وغير غيره
العارف من الزهد والعبادة واثبت مبادي غرض غيره اعني الثواب والعقاب
اشار في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فنقول للعارف كمال حقيقي
بالقياس اليه اعني بهما النفسية خاصة وهي محبته لذلك الكمال الذاتية
لنفسه وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القربة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة
وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الاول
جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا
لاجل الحق ايضا فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته
بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه
فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على
ما صرح به فيما بعد وفوقها من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل
ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لاجل غيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك
الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما خص العارف بانه
لا يؤثر شيئا غير الحق على العرفان لان غير العارف يؤثر شيئا كالثواب والاحتراز
عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر
شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه قوله وتعبده

عرفان

له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضًا بالحق فقط فان قيل هذا
يناقض ما ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها الى
جناب الحق فان جر القوى الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلت
مراده ليس ان العارف لا يقصد بتعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف
لا يقصد غير الحق بالذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر
فهذا حكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق والاول الذى
هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى
الآخر وجد استناد العبادة الى الحق واجتماع الحيثيتين انما باعتبار
ملاحظة الحق وحده بالقياس الى العبادة فهما ذكر في قوله ولانه مستحق للعبادة
واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فما ذكره في قوله ولانها نسبة
شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع ان تعبد العارفين
يكون اما للذات الحق او لصفة من صفاته او لتكميل القسم وهي طبقات ثلث مترتبة
اشار الشيخ الى الاولى بقوله وتعبده له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة
والى الثالثة بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول في هذا التفسير يجوز ان
يكون العارف معبوده بالذات غير الحق وما في الفصل يدل على خلافه ثم ان
الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفا لاغراض غيره بقوله لا لرغبة او لرهبة
اى لا لرغبة في الثواب او رهبة من العقاب ثم بين فساد كون ذلك غرضا
بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا اى وان كانت الرغبة او الرهبة المذكورتان
غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الباعث

انما تقصد الحق بالذات م

الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة
الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذين هو الغاية وهو المطلوب فيكون
هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح من الناس
من احال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق
الا بالممكنات لانها تقتضى ترجيح احد طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا في
الممكنات قال والشيخ ايضا برهن في اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلا
بد وان يكون حصوله اولى به من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو
ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله تعالى لم يكن
مراده هو الله تعالى بل استكماله لذاته واجاب عنهما بانهما مصادرة على المطلوب
لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والا بما يستكمل به المريد
وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالله لا لشيء غيره وايضا اقول
في بيانه اقول في بيانه الارادة المتعلقة بما يفعله المريد تقتضى امكان المراد او
لان المريد لا تتعلق الارادة به لكونه فعلا او لكونه مستحصلا للمريد بالارادة
فههنا ليس المراد كذلك فاذن يسقط الاعتراض

اشارة

المستحل توسط
الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته
مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى
العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات
يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا
يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك

قوله والا لما عقد على الاول عدمن لا سعو الا عا سكل

كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات
لذات الزور فتركها في دنياه عن الا ليستاجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه
ليخوله في الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني ومنكح بهي
اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه
والمستبصر بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه
سمتها مترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده
مبذولا له بحسب وعده المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت
بولدها ناقص الخلق والولد مخدج والشجون المشتاق وحنكت السن
واحنكته اي احكمته التجارب فهو محنك ومحنك واوزعه اي عدل عنه وعاف
الطعام او الشراب اي كرهه فلم يشربا وله وعكف على الشيء اي اقبل عليه مواظبا
وخوله الله الشيء اي ملكه اياه وبعثر عنه اي كشف وطمح بصره الى الشيء اي
ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي صلى الله عليه
وسلم من وقي شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي واللقلق اللسان والشجون
جمع شجن وهو طرق الوادي والكد الشدة في العمل وطلب الكسب والغرض من هذا
الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء اخر غيره
وهو من يتزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة من العقاب
ووجه العذر بيان نقصه في ذاته وفي عبارات الشيخ لطايف كثيرة تتبين
للمتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان
لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى

الذي يطلب شيئا فانه يعلق يده بما يليه سواء كان ما اعلق به يده مطلوبه او
لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه في
صورة الزهاد احرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان التارك شيئا
ليستاجل اضعافه اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها التنبيه على
الدناءة والضعة فان قوله لا مطمح لبصره مشعر بانه ادنى منزلة من ان
يستحق تلك اللذات العقلية ومنها التعبير البالغ في تخصيص لذة البطن والفرج (الحسية م)
بالذكر وقد ذكر في اخر الفصل ان هذا الناقص المرحوم ينال ما يرجوه ويطلبه
بكده من اللذات الحسية بحسب وعد الانبياء عليهم السلام وقد اشار الى كيفية
ذلك في النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هي موضوعات
لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي تليق بهم

اشارة

اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعتري المستبصر
باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق
العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته
هذه فهو مريد اعتراه اي غشيه واعتلاق العروة الاعتصام بها واعلم ان الشيخ
اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم التي هي الوصول اليه
تعالى ويشرح ما يسنح لهم في منازلهم فذكرها في احد عشر فصلا متوالية اولها
هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم
المترتبة بحسب حركاتهم وهي المبدأ القريب من الحركة ومبدأها الشوق الكائن
الذاتي الخاضع للمبدأ الاول الفايض كان على المستعدين من خلقه بقدر

المرتبة في سلوكهم طريق الحق بترتيب حركاتهم الى نهايتها م

استعدادتهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون النفس سواء كان
يقينيا مستفادا من قياس برهاني او كان ايمانيا مستفادا من قبول قول
الائمة الهادين الى الله تعالى فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضي تحريك صاحبه
في طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها
بانها حالة تعتري بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة
في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير فهي مبدا حركة السر الى
العالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في
النمط الثالث ان للحركة الارادية الحيوانية اربع مباد مترتبة الادراك ثم
الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى
الموجودة المنبثة في الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست حيوانية
فلها من المبادي المذكورة الاولى وهي ما عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن
لسكون النفس والثانية والثالثة هو ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا
لانهما لا يتباينان الا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف
لا يتصور مع سكون النفس الذي اشترطه ههنا وسقطت الرابعة لان هذه
الحركة ليست جسمانية والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف
طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه والله اعلم اي في هذا الفصل
اشارة ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة
الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس
الامارة للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة
والتوهم

للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبه
والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة
بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن بها من الكلام
موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة
ونغمة رخيمة وسمت رشيد صح واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق
العفيف الذي يامر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة مستن الايثار
طريقه والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اي رقيق يقال رخم صوته اي لينه
والشمائل بالكسر الخلق وجمع شمال والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد
الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض في التفسير ماهية
الرياضة فاقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها
الرائض واجبارها على ما يرتضيه ليتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي
مبدا الادراكات والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة
العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها
تارة اللذان يثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما تتذكرانه تارة وبسبب
ما يتادى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى ما يلائمهما فتتحرك حركات مختلفة
حيوانية بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها
فتكون هي امارة يصدر عنها افعال مختلفة المبادي والعقلية مؤتمرة عن
كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها من التخيلات والتوهمات
والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما تقتضيه

العقل العملي الى ان تصير متمرنة على طاعته متأدبة في خدمته تأتمر بأمرها وتنتهي
بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا يصدر عنها افعال مختلفة المبادي وباقي
القوى بأسرها مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب
استيلاء احديهما على الاخرى تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية
للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها وتكون لوامة وانما سميت هذه القوى
بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات
في التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة
مولاها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة   مختلفة كانت الرياضات م
في الحكمة العملية ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية
وادق اصنافها رياضات العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير
وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى
الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع   التوجه م
عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة هي داخلة بالحقيقة في هذه الرياضة
ولا تنعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم تبين من احوال اصنافها
وتنتهي عند الحد ههنا فهذا ما اقوله في الرياضة وارجع الى المقصود فاقول
الغرض الاقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف
على حصول امر وجودي هو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال
الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة
نحو ثلاثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة

181

الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لينجذب التخيل
والتوهم عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي ويتبعهما سائر القوى
ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعني الحيوانية المذكورة والثالث   الدواعي م
تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة
السر مع الشيء اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه فلطف السر عبارة عن تهيئة لان
يتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة
للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة
ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد
ذكر ما يعين عليه شيئا واحدا هو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين
الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني
فقد ذكر ما يعين عليه ثلثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة
الى العارفين وفايدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته متابعا
للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر صار الانسان
بكليته مقبلا على الحق والا صارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل
فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون ووجه اعانة هذه العبادة على
الغرض الثاني هي انها ايضا رياضة ما لهمم العابد العارف وقوى نفسه ليجرها
بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان وهي تعين
بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تقبل عليها
لاعجابها بالتاليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي

هو مادة النطق فتذهل عن استعمال القوى الحيوانية في اغراضهما الخاصة بها
فيشيعها تلك القوى وحينئذ يكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض
انها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة
التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب
الكمال صارت النفس متنبهة لما ينبغي ان تفعل فتغلب على القوى الشاغلة
اياها وطوّعتها والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق
بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها
غالبة على القوى لاسيما اذا اقترنت بامور اربعة احدها يعود الى القائل وهو
كونه زكيا فان ذلك كشهادة تؤكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان
فعله يكذب قوله والثلاثة الباقية يعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ
وهو كونه بعبارة بليغة اي يكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال الفصل
القابل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قالب افرغ فيه المعنى وواحد
يعود الى الهيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد النفس
هيئة تعدها نحو المسامحة في البذل وشدته تفيدها هيئة تعدها نحو الامتناع
عن القبول وكذلك للنغمات تاثيرات مختلفة في النفس يناسب كل صنف منها
صنفا من الهيئات النفسانية والاطبا والحكما يستعملونها في معالجات الامراض
النفسانية وفي ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود
الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اي يكون موجها الى نصح نافع للمرتهن في
السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى في صناعة الخطابة بالعمود

182

والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث
فقد ذكرنا ما يعين عليه شيئان الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكمية
والكيفية وفي اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين
وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا
الفكر يفيد النفس هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف
واعلم ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي مر ذكره والى مجازي والثاني
ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبداه مشاكلة
نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل
المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبداه
شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة
المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ
اشار بالعشق العفيف الى الاول من المجازيين لان الثاني مما يقتضيه
استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون
في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس
لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنيوية معرضة
عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال
على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض
عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا
اشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له

خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كأنها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه
وهي المسمّى عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه و وجد
عليه ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض. عن الشيء اذا
اعترض وخلس واختلس واستلب وومض وميضا واومض اي لمع لمعانا
خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات
الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب
بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد اصطلحوا في تسميته بالوقت
قال النبي عليه السلام لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل
والوجدان اللذان يكتنفان الوقت يشبهان ان الاول حزن على انسلاط
الوجدان والاخر اسف على فوته **اشارة** ثم انه ليتوغل في ذلك
حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس
يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء. اوغل اي سار
سريعا وامعن فيه وتوغل اي سار فيها فابعد ويوجد في النسخ بالوجهين
اعني ليتوغل وليوغل ولمحه اي ابصره بنظر خفيف وعاج عنه اي رجع
وانثنى عنه وعاج به اي اقام به والمعنى ان الاتصال بجناب القدس اذا صار
ملكة له فقد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان بعد الحصول من قبل
اشارة ولعله الى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول
هو عن سكينته فينتبه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت عليه
الرياضة لم يستفزه غاشية وهدي للتلبيس فيه. علا واستعلى بمعنى

والسكينة الوقار واستوفز في قعدته اي قعد قعودا منتصبا غير مطمئن
واستفزه الخوف وما يشبهه اي استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان
العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا فاجأ الانسان بغتة
فقد يستفزه لكون النفس الغافلة عنه عند هجومه غير متاهبة له فتنزعج
عنه دفعة اما اذا توالى واستمر الف الانسان به وزال عنه الاستفزاز
المذكور لاستنكافه عن الترآي بالكمال فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه
ويستعمل التلبيس فيه **اشارة** ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا
ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا بيّنا ويحصل
له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب
عنها انقلب حيران اسفا. وفي بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينة
تنقلب له وفدة سكينة يقال وفد فلان على الامير اذا ورد رسولا عليه فهو وافد
والجمع وفد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار
ساطعة وشهابا بيّنا اي واضحا وفي بعض النسخ ثبتا اي ثابتا ويحصل له
معارفة مستقرة اي مع الحق الاول واسفا اي ملتهفا والمعنى ظاهر
اشارة ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه
المعارفة قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما. تغلغل
الماء في الشجر اي تخللها وظعن اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث
يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصار في هذا
المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال

حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غايب عنه ناظر الى غيره اشارة
ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له من المعارف ذوقا وجدانا ثم يتدرج الى ان يكون
له متى شاء وفي بعض النسخ انما يتيسى له اى ينفتح ويتسهل عليه يقال يسّاه
اى فتحه وسهّله اشارة ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف
امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار عبرة
فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر ثمه ويحتف حوله الغافلون ٥
يقال عرج عروجا اى ارتقى وعرّج عليه تعريجا اى اقام وعرج اليه والتعريج
اى عطف والعطف فالتعريج هاهنا اما مبالغة في الارتقاء واما بمعنى الميل
والانعطاف وحفّ واحتف حوله اى طاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر ٥
اشارة فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة
محاذيا بها شطر الحق ودرّت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر
الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا يقال درّ اللبن
وغيره اى انصبّ وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى
عنها بوصوله الى مطلوبه الذى هو اتصاله بالحق صار باطن سره الخالي
عما سوى الحق كمرآة مجلوّة بالرياضة محاذيا بها شطر الحق بالارادة فتمثل
فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما ناله من
اثر الحق وكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة
بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين اشارة ثم انه
ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة

184

لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول ٥ هذه آخر درجات السلوك الى الحق
وهي درجة الوصول التام وتليها درجات السلوك فيه وهي تنتهي عند المحو
والفناء في التوحيد على ما سياتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في
الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة
عن النفس انما هي في ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي
لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ اذا لحظ
كونه لاحظا فقط لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت
قبلها لانه كان هناك لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون
الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هي متنقشة
بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان
كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق
ولذلك حكم عليه بالتردد واما هاهنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ
النفس من حيث تلحظ المتوجه اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط
فهي ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم هاهنا بالوصول الحقيقي
فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول
والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدا ووسط ومنتهى
واذا كانت المفارقة من المبدا والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى
لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا ابتدا او توسط وانتها والجميع تسعة والشيخ
اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلثة

فاخرى هو تارة متوجه الى النفس م

الاولى التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل في
غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستفزاز مشتملة على مراتب
بداية السلوك والثلثة التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبر
عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس اثر الحصول باثر اللاحصول
واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلاثة الاخيرة
التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشية واستقراره مع عدم الرياضة
وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى **تنبيه**
الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح
بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكلية
على الحق خلاص لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول
اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه
فبدا بالزهد الذي هو تنزه عما يشغل عن الحق وذكر انه ايضا شاغل
فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فان الزهد موجه
الى ما به يتحرز عنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس
المطمئنة ليتقوى المطمئنة على افعالها الخاصة باعانة الامارة اياها على
ذلك وذكر ايضا انه عجز فاذن العبادة ايضا مودية الى ما بها يحترز عنه
ثم عقب باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول في التنبيه على نقصان
ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل للذات المبتهج من حيث هو لذاته
وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا

فعلى والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما يطوعها عجز ص

من جانب الحاجب بمقابلة وقد ابتغى بذلك الهداية عن التحير فقال والتبجح
بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه فاذن التوقف في هذه
الدرجة من السلوك ايضا مناد الى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان
الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في اخر المراتب فقال والاقبال
بالكلية على الحق خلاص وهنالك ظهر ايضا معنى قولهم والمخلصون على خطر
عظيم **اشارة** العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض **تنبيه**
ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد
ثم وقوف قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل اقول
في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين
تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين تنقية وتقوية الاولى
سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما درجات
اما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها وقد بينها الشيخ في هذا الفصل
في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو
فصل بين شيئين لا يترجح احدهما على الاخر ومنه فرق الشعر والنفض تحريك
شيء لينفصل عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك
تخلية وانقطاع عن شيء والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان
مبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعتبارهما
ثم نفض لاثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرد
عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك لتوخي الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته

الذي يتلوه هذا الفصل م

بالكلية فهذه درجات التزكية واما التحلية وهي التي سيوردها الشيخ ذكر درجاتها
في الفصل فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل
بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل
علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة
في ارادته التي يمتنع ان يتابى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال
وجود فهو صادر عنه فايض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر
وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده
الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله بالحقيقة وهذا
معنى قوله العرفان ممعن في جميع صفات الحق للذات المريدة بالصدق
ثم انه بعد ذلك يغاب عن كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس
الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته
الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك ثبوتها واذ لا وجود ذاتا لغيره فلا صفات
مغايرة للذات ولا ذات موصوفة للصفات بل الكل شيء واحد كما قال عز من قايل
انما الله اله واحد فهو هو لا شيء غيره وهذا معنى قوله منته الى الواحد وهنالك
لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو
مقام الوقوف **تنبيه** من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني
ومن وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول
وهنالك درجات ليست اقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها
الحديث ولا يشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها

دون خ

فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون
السامعين للاثر العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف
فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق
شيئا غيره وهذه حال المبتهج بزينة ذاته وان كان بالحق اما من عرف الحق وغاب
عن ذاته فهو غايب لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو قد وجد
العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف فهو الخائض لجة الوصول اي معظمه فقط م
وهنالك درجات هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي النعوت الالهية
وهي ليست اقل من درجات ما قبله اعني درجات التزكية من الامور الخلقية
التي تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية
والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا اشير في قوله عز من قائل قل لو كان
البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي الاية فالدرجات في
تلك الدرجات سلوك الى الله تعالى وفي هذه سلوك في الله تعالى وينتهي السلوك الى م
بالفنا في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات
موضوعة للمعاني التي يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذاكرونها
ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التي لا يصل اليها الا غايب عن ذاته فضلا
عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها
بعبارة وكما ان المعقولات لا تدرك بالاوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات
والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين
فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول

الیه بالعیان دون ان یطلبه بالبرهان فهذا بیان ما ذکره الشیخ واستثنی الخیال
فی قوله ولا یکشف عنها المقال غیر الخیال لما سیبین فی النمط العاشر وهو ان
العارفین اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة عالم القدس فقد یتراءی فی خیالاتهم
رموز تحاکی ما یشاهدونه محاکاة بعیدة جدا تنبیه العارف امور
هش بش بسام یبجل الصغیر من تواضعه مثل ما یبجل الکبیر وینبسط من الخامل
مثل ما ینبسط من النبیه وکیف لا یهش وهو فرحان بالحق وبکل شیء فانه یری
فیه الحق وکیف لا یستوی والجمیع عنده سواسیة اهل الرحمة قد شغلوا
بالباطل لما فرغ من ذکر درجات العارفین شرع فی بیان اخلاقهم واحوالهم یقال
رجل هش بش ای طلق الوجه طیب وبسام ای کثیر التبسم والنبیه المشهور
ویقابله الخامل وسواسیة علی وزن ثمانیة ای اشباه وهی قریبة الاشتقاق
من لفظة سواء ووزنه فعافلة او ما یشبههما ولیست علی قیاس ومعنی
الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعنی الهشاشة العامة وتسویة الخلق فی
النظر اثران لخلق واحد یسمی بالرضا وهو خلق لا یبقی لصاحبه انکار علی شیء
ولا خوف من هجوم شیء ولا حزن علی فوات شیء والیه اشار من قال
ورضوان من الله اکبر ومنه یشتق ما یقال لخازن الجنة ملک اسمه رضوان
تنبیه العارف له احوال لا یحتمل فیها الهمس من الخفیف فضلا
عن سائر الشواغل الخالجة وهی فی اوقات انزعاجه بسره الی الحق اذا باح
حجاب من نفسه او من حرکة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل
له بالحق عن کل شیء واما سعة للجانبین لسعة القوة وکذلک عند الانصراف

ح فی لباس الکرامة فهو اهش خلق الله ببهجته الهمس الصوت الخفی وحفیف الفرس
دوی صوت جریه وکذلک حفیف جناح الطیر وخلجه جاذبه ونزعه وخلجه ایضا شغله
وازعجه فانزعج اقلعه من مکانه فانقلع وتاح له ای قدر وفی روایة باح ای
ظهر یقال باح بسره ای اظهره والمعنی ان للعارف احوالا لا یحتمل فیها الاحساس
بشاغل یرد علیه من خارج ولو کان فی ذلک الشیء اضعف ما یحس به فضلا عما فوقه
وتلک الاحوال تکون فی اوقات توجهه بسره الی الحق اذا ظهر فی تلک الاوقات
حجاب قبل الوصول الی الحق وقدر له حجاب اما من جهة نفسه کما یرد علیها ما یزیل
استعداده للوصول او من جهة حرکة سره کما ان یبدا بها فی فکره فیعرض له الالتفات
بقی م الی شیء غیر الحق وبالجملة لم یتم بسبب احد الحائلین وصوله بالحق بل منتظرا متحیرا
فیغلب علیه بسبب ذلک السآمة من کل ما هو غیر الحق والملالة عن کل شاغل عنه
فلا یحتمل شیئا مما وصفناه اما عند الوصول او الانصراف فلا یکون کذلک لانه
عند الوصول لا یخلو من احد امرین احدهما ان یکون القوة بحیث لا یقدر مع الاشتغال
بالحق علی الالتفات الی غیره اما لقصورها او لشدة الاشتغال وحینئذ یکون
مشغولا بالحق فقط غافلا عن کل ما یرد علیه فلا یحس بالشواغل الخارجیة والثانی
لانها م ان یکون القوة بحیث تفی بالامرین معا فلا تمل الامور الخارجیة لانها لا یکون شاغلة
ایاه عن الحق فاما عند الانصراف فلانه یکون حینئذ اهش الخلق ببهجة الحق
فیتلقی ما یرد علیه مع انبساط وبشاشة تنبیه العارف لا یعنیه
التجسس والتحسس ولا یستهویه الغضب عند مشاهدة المنکر کما یعتریه الرحمة
فانه مستبصر بسر الله فی القدر فاذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معیر واذا جسم

المعروف فربما غار عليه من غير اهله لا يعنيه اي لا يهمه في الحديث من طلب ما لا يعنيه
فاته ما يعنيه والتجسس التفحص وتجسست من الشي اي تخبرت خبره واستهواه
الشيطان وغيره اي استهامه وحيره اي نسبه الى الهوا وجسم اي عظم وغار (اي ازاله عن الطريق)
الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك
لكونه مقبلا على شانه فارغا عن غيره ممتنعا لعونه احد ولا تجسس له فارغ (غيره ولا يستهويه)
او خايف ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك
لوقوفه على سر القدر فاذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير امر
الوالد لولده وذلك لشفقته على جميع خلق الله تعالى واذا عظم المعروف فربما
يستره غيرة عليه من غير اهله والفاضل الشارح قال في تفسيره اذا عظم
المعروف لغير اهله فربما اغراه الغيرة منه الى الحسد وهو غير مطابق للمتن
تنبيه العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت
وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر
من ان تجرحها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق
الكريم اما ان يكون ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضر لا يجب كفه والاول يكون
اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجري مجراه وهو الجود وهما وجوديان
والثاني يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة
وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكر الشيخ
وذكر علله **تنبيه** العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف
فيهم من الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعي العبر فربما استوى عند العارف

القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل
ربما آثر التفل وذلك عند ما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما صغى
الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عند ما يعتبر
عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء في كل شي لانه مزية حظوة
من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد
يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين يقال قشف الرجل
اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير واصابه قشف والمتقشف الذي يتبلغ
بالقوت وبالمرقع والترفه النعمة اي اطغته وهو تفل بين التفل اي غير متطيب
وصغى اليه اي مال وعقيلة كل شي اكرمه وعقيلة البحر درته والخداج النقصان
والسقط ردي المتاع وارتاد اي طلب مع اختلاف في مجي وذهاب والبهاء
الحسن والمزية الفضل وحظيت المراة عند زوجها حظوة بالضم والكسر وقربا
ومنزلة وعكف عليه اي اقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفي قوله لانه مزية
حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان
من السبب لميل العارف اليها احدهما فضل العناية والثاني مناسبته للامر
القدسي **تنبيه** والعارف ربما ذهل فيما يصار به فيغفل عن كل
شي فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله
ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف اجترح اي اكتسب والمراد ان العارف
ربما ذهل في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فيغفل عن كل ما في هذا
العالم ويصدر عنه اخلال بما لا يكاد يبقى لشرعيته فهو لا يصير بذلك مأثوما لانه

في حكم من لا تكليف له لأن التكليف لا يتعلق إلا بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك
أو بمن يأثم بترك التكليف إن لم يكن يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان
الذين في حكم المكلفين **إشارة** جلّ جناب الحق عن أن يكون
شريعة لكل وارد أو يطّلع عليه إلا واحد بعد واحد ولذلك فإن ما يشتمل عليه
هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصّل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها
لا تناسبه وكلٌّ ميسّر لما خُلق له. الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه أي انقبض
تقبّض المذعور والمراد ذكر قلة عدد الواصلين إلى الحق والإشارة إلى أن
سبب إنكار الجمهور للفن المذكور في هذا النمط هو جهلهم به فإن الناس أعداء
ما جهلوا وإلى أن هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل إنما
يحتاج ذلك مع جوهر مناسب له بحسب الفطرة

النمط العاشر في أسرار الآيات

يريد أن يبين في هذا النمط الوجه في صدور
الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الأفعال الشاقة والإخبار
عن الغيب وغير ذلك عن الأولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقاً في هذا العالم على
سبيل الإجمال **إشارة** إذا بلغك أن عارفاً أمسك عن القوت
المرزوء له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة
المشهورة. يقال ما رزأت ماله أي ما نقصته وارتزأ الشيء انتقص ومنه المرزوئة
وإنما وصف قوت العارف بكونه منقوصاً لارتياضه على قلة المؤنة ولقلة
رغبته في المشتهيات الخسيسة والإسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملكت
فاسجح ويقال إذا سئلت فأسجح أي سهّل ألفاظك وارفق **إشارة**

187

تشغلت

تذكّر أن القوى الطبيعية التي فينا إذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم
المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما
انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته
هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة. الإمساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض
غريبة إما بدنية كالأمراض الحادة وإما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك
يدل على أن الإمساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو
موجود ولذلك نبّه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين إزالةً
للاستبعاد وأشار إلى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما
فإن قيل بين الإمساك عن القوت الذي يكون بسبب الأمراض الحادة وبين
غيره فرق وهو أن القوى الطبيعية ههنا واجدة لما تشتغل به أعني المواد
الردية وفي سائر المواضع غير واجدة لذلك فإذن إمكان هذا الإمساك لا يدل
على إمكان الإمساك في سائر الصور قلنا الغرض من إيراد هذه الصورة
ليس إلا بيان انتقاض الحكم بامتناع الإمساك عن القوت في مدة طويلة على
الإطلاق وهو حاصل واختلاف أسباب وجود الإمساك ليس بقادح فيه
تنبيه أليس قد بان لك أن الهيئات السابقة إلى النفس قد
تهبط منها هيئات إلى قوى بدنية كما تصعد من الهيئات السابقة إلى القوى
البدنية هيئات إلى ذات النفس وكيف لا وأنت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف
من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن أفعال طبيعية كانت مواتية
نبّه في هذا الفصل على الإمساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية

واشار بقوله البس فقد بان لك الى ما ذكره فى النمط الثالث وهو ان كل واحد من
النفس والبدن قد ينفعل عن هيآت تعرض لصاحبه اولا

اشارة

اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس فى مهماتها التى تنزع الى النفس
اليها احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد
الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة
الى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع فى حالة المرض
وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحلل بالحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة
ومع ذلك ففى اصناف المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له فى حال
الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة
وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد
للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدنى من حركات البدن وذلك نعم
المعين فالعارف اولى بان يحفظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك بمضاد للمذهب
الطبيعة السببية كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه
النفس بالكلية الى العالم القدسى المستلزم لتركها افاعيلها التى منها الهضم
والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك العرفانى
والامساك المرضى ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفى لان الخوف
والعرفان نفسانيان والاعراض يكون حاليا مقتضيا للامساك العارض
بنحو كون الافعال النفسانية سببا له اما المرضى فمخالف لها للسبب الذى
ذكرناه وهو وجدان المادة التى تتصرف الغاذية فيها والشيخ بين ان العرفان

لتشبع القوى الكمالية اياها المستلزم ح

باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرض فى بعض الصور يختص بامرين يقتضيان
الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحلل الرطوبات البدنية
بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما يكون
لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحلل اكثر كانت الحاجة اشد والثانى راجع
الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن
وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التى لا توجد الا مع تعادل
الاركان وتغذى الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى اضعف كانت الحاجة
الى ما يحفظها اشد والعرفان يختص بامر يقتضى ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء
وهو السكون البدنى الذى يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند
متابعتها للنفس فاذن العرفان باقتضاء الامساك عن الغذاء مدة لا يعيش
غيره بغير غذاء تلك المدة اولى

اشارة

اذا بلغك ان عارفا اطاق
بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك
الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا فى اعتبارك مذاهب الطبيعة هذه
خاصية اخرى للعارف قد ادعى امكانها فى هذا الفصل وسيجىء بيانه فى فصل
بعده

تنبيه

قد يكون للانسان وهو على اعتداله من احواله حد
من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما
فينحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى تعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض
له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه هيئة ما فتتضاعف منته منة حتى
تستقل به بكلية قوته كما يعرض له فى الغضب او المنافسة وكما يعرض له عند

بدل م

اولى من المرض وقد ظهر عنه ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك م

عند الانتشاء المعتدل كما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف
هزة كما تعن عند الفرح فاقلبتا القوى التي له سلاطة او غشيته عزة كما تغشى
عند المنافسة فاشتغلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند
طرب او غضب كيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة المنة
القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر وعن اعترض والهزة النشاط
والارتياح واوليت اي اعطيت نقالا ولبته معروفا والسلاطة القهر
واعلم ان مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية
لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن تقتضي انحطاط القوة
والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا
غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل تقتضي ازديادها وانما قيد
الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح
الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق وحمية الهيبة اشد مما يكون
لغيره وكان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك يتبين
معنى الكلام المنسوب الى علي رضي الله عنه والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية
ولكن قلعته بقوة صمدانية **اشارة** اذا بلغك ان عارفا حدث
عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك
الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة هذه خاصية
اخرى اشرف من المذكورتين ادعاها في هذا الفصل وسيثبتها في بضعة عشر
فصلا بعده **اشارة** التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس

فاستقلت

الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حال المنام فلا مانع عن ان يقع مثل ذلك
النيل في حال اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة
فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب
ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد
المزاج نائم قوى التخيل والتذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات
يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة
النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد اللهم الا ان يقوم على امتناع
ذلك برهان يزيل هذا التجويز ويرفع هذا الاحتمال اما اطلاعه على الغيب حالة النوم فيدل
عليه التجربة والقياس والتجربة يثبت بامرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع
المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التعارف
وانما جعل عن الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق
ما يراه النائم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقا
للصور المتمثلة في المبادي المفارقة الى زوال الموانع المزاجية واما القياس
فعلى ما يجي بيانه **تنبيه** قد علمت فيما سلف ان الجزئيات
منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد تنبهت لان الاجرام السماوية
لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن راي جزئي
ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في
العالم العنصري ثم ان كان ما يلوح ضربا من النظر مستورا الا على الراسخين
في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا ناطقة

المانع

غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كالنفوسنا مع ابداننا وانها تنال
بتلك العلاقة كمالا ما حاصلا للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك النظام
راى جزوى واخر كلي ويجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزويات في العالم العقلي
نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة جزوية شاعرة
بالوقت او النقشان معا القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على
الغيب حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين احداهما ان صور الجزويات
الكائنة مرتسمة في المبادى العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية
ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى قد بينت فيما مر والشيخ اعادها
في هذا الفصل بقوله وقد علمت فيما سلف ان الجزويات منقوشة في العالم
العلوي نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزويات على الوجه الكلي العقلي م
في العقول وقوله ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية الى قوله في العالم العنصري
اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها من كونها ذوات ادراكات
جزوية هي مبادى تحريكاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير
منفك عن العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام
الكائنات الجزوية باسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها
في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شي اي العقل
والجزويات الحسية مرتسمة في شي اخر وذلك ما تقتضيه راى المشائين ثم
انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوح ضربا من النظر الى قوله لنظام راى جزوى
واخر كلي الى الراى الخاص به المخالف لراى المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة

192

للادراك م

مدركة للكليات والجزويات معا فانه قوله بارتسامهما معا في شي واحد وهذا
الكلام قضية شرطية ولفظة كان في قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوح اسمها وسائر
ما بعده الى قوله كمالا ما متعلق به وخبرها وقوله صار للاجسام السماوية
زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه ان ارتسام الجزويات في المبادى
على تقدير كون للافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لنظام راى يتبين
عندها واحدهما كلي والاخر جزوى فانهما قد يستلزمان النتيجة كما في الذهن
الانساني ولفظة مستور توجد في بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من
النظر وتوجد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله
ما يلوحه وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس
الذي ذكره الشيخ في مواضع انه سر لا النظر المودى الى ذلك الحكم وقوله
انها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوح وانما جعل
هذه المسألة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه
وامثالها انما تتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها
متعالية بالقياس الى الاولى شاعرة بالوقت الى الحاصل من راى المشائين
وبقوله والنقشان معا الى ما اقتضاه رايه وفي بعض النسخ او النقشان
معا وهو الظاهر اي وفي العالم النفساني اما نقشا واحدا على هيئة جزوية
بحسب الراى الاول واما النقشان معا بحسب الراى الثاني **اشارة** الراى الثاني
ولنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل
وقد علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولازيدنك

ثم ان الشيخ لما فرغ عن
توبيخاتها مرات دال الى
ما اجتمع من ذلك بقوله
ويجتمع لك مما نبهنا
عليه الى قوله م

استبصار هذا الفصل مشتمل على تقدير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها
في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا
بشرطين وجودي هو حصول الاستعداد وعدمي هو زوال الحايل لان قابلية
النفس انما تتم بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند
وجود قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب في النفس الانسانية
واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعي
تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة فصول

تنبيه القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج
الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل
عن الحس الظاهر فكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن
الى الحس الظاهر امال العقل اليه فانبتت دون حركته الفكرية التي يفتقر فيها
كثيرا الى آلته وعرض ايضا شيء آخر وهو ان النفس ايضا تنجذب الى جهة الحركة
القوية فتخلى عن افعالها التي لها بالاستبداد واذا استمكنت النفس من
ضبط الحس الباطن تحت تصريفها خارت الحواس الظاهرة ولم تباد عنها الى
النفس ما يعتد به المذكور في الفصل السابق مبني على مقدمات فمنها
ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن
الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاذبة
متنازعة وتمثيلها بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان
تعلق المطلوب بالمثال الاخير اكثر اعاده لتذكر الصلاة منبها باشتغال

نخ تحرك

شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا اما على ما تممت عليه فيكون من الصواب
الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان
النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان لذلك كانت القوى المتخيلة
الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه
النقوش المتخيلة مشاهدة فترى في المنام احوال في حكم المشاهدة يريد
ان يذكر الاحوال التي تسكن فيها احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال
وسكون الشاغل الثاني ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة في حال
النوم مشتغلة في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة
عن ساير الحركات المقتضية فتنجذب النفس اليها لشيئين احدهما ان النفس
لو لم تنجذب اليها بل اخذت في شانها لشايعتها الطبيعة على ما هو فاشتغلت
عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب
بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه
حال تعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح
امور الاعضاء والنفس في المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير
البدن ولا تفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان
في النوم ليسكنان ويبقى المتخيلة قوية السلطان والحس المشترك غير
ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة ولهذا قلما يخلو النوم عن الرؤيا
استشهاد واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس
كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد

مرض

المذكورين او كلاهما ويقال بالنوم فان سكون الحس الظاهر هو الذي مواجد المشاغلين

للاعيا

الضابطين فلم يستنكر ان تلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور
احد الضابطين قوله معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجوداً لان المرض الذي يكون
بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكتاً
تنبيه انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك
كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل
منها للجانب الآخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها عن م
قوياً ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في
مناسبتها اقوى قوله لما فرغ من اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من
السبب الباطن وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان
ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطن فقدم
لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية النفس وهي انها كلما كانت قوية لم يجعلها
اشتغالها بافعال بعض قواها كالشهوة قوى تقابلها كالغضب ولا اشتغالها عن افعال م
بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر
بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف
كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية قوله انه كلما كانت النفس اقوى
قوة كان انفعالها عن الجاذبات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن
المحاذيات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاول تصحيف لها
اما على الرواية الاولى فبيانه ان المتخيلة انما تنتقل عن الاشياء الى ما يناسبها

من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة لا غير وانفعال
النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر الشيخ
ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة قليلاً بحيث
لا يعارضها المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها لكلى الفعلين اشد
واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها
عن المحاذيات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة
والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان بالعكس
وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل
وكان يفضل منها لذلك الفعل فضلة اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها
عن مضادات الرياضة اي احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة
واقبالها على ما يقربها اليه اقوى **تنبيه** اذا قلت الشواغل الحسية
وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل
الى جانب القدس فانتقش فيه نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش
في الحس المشترك وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن
التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي
هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ فتنجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة
فاذا طرأ على النفس نقش ابتعث التخيل اليه وتلقاه ايضاً وذلك اما لمنبه
من هذا الطارئ وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه فانه سريع الى مثل هذه
التنبه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعاً فانه معاون النفس عند

امثال هذه السوانح فاذا قل التخيل حال تزحزح الشواغل عنها انتقش
في لوح الحس المشترك يكون للنفس فلتات اي فرص تجدها النفس فجاءة
وسانح اي جرى والتزحزح التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا قلت
امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بغتة تخلص فيها عن استعمال
التخيل فيرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي فيتادى اثره الى التخيل فيصور
التخيل في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا
انما يكون في احدى الحالتين احديهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية
المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل آلته اعني الروح
المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا وهن التخيل
سكن فتفرغ النفس عنه وتتصل بعالم القدس بسهولة فان ورد على النفس
سانح غيبي تحرك التخيل اليه بسبب احد الامرين احدهما يعود الى التخيل
وهو انه اذا استراح فزال الكلال عنه وكان الوارد امرا غريبا منبها تنبه له لكونه
بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس
تستعمل التخيل بالطبع في جميع حركاته وافعاله فاذا قبل التخيل وكانت
الشواغل متباعدة بسبب النوم او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك
استثارة واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة
لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى
الى الذكر فوقف هنالك وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا
واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه ارتساما

والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعل التوهم في المرضى والممرورين
وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا منظورا او هتافا او غير ذلك وربما — مبصرا
تمثل مثالا موفور الهيئة او كلاما محصل النظم وربما كان في اجل احوال الزينة مثال
الاثر النازل الى الذكر الواقف هناك قول النبي صلى الله عليه وسلم ان روح القدس
نفث في روعي كذا وكذا ومثال استيلاء الاثر والاشراق في الخيال والارتسام
الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة
واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم الفاسد
وتخيلهم المنحرف الضعيف ويفعله في الاولياء والانبياء نفوسهم القدسية الشريفة
القوية فهذا اولى واحق بان يوجد من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا بالضعف
والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة او استماع كلام محصل
النظم ومنه ما يكون في اجل احوال الزينة وفي بعض النسخ في اجل احوال الرتبة
وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة
تنبيه ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية
او هيئة مزاجية سريعة التنقل من شيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو
منه بسبب والتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم نحصلها نحن باعيانها
ولو لم تكن هذه للقوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر
مستنتجا للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور منسية
وفي مصالح اخرى فهذه القوة بجبلتها كلما سنح الى بعيد الانتقال او يضبطها ضابط وهذا
الضبط اما لقوة من معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى

وجها او حجابا فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به اي صاح ومنه ما يكون مخاطبة مشاهد صح

يكون قبوله شديد الوضوح فيمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط
للخيال في موقفه ما يلوح به القوة وكما يفعل الحس ايضا ذلك من محاكاة المتخيلة للهيئة
الادراكية كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل
باضدادها ومحاكاتها الهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفرا بالالوان الصفر
وغلبة السودا بالالوان السود قوله ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا
الحدود الوسطى او مستنليا للحدود الوسطى مستخبا ناظرها الاجزاء التي
التطلب الحدود الوسطى لا لينتج استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه
وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات الاستثنائية
او ما يشبه الاوسط في الاستقراءات والتمثيلات والمصالح الاخرى التي
ذكرها هي ما يقتضيه العقل والفكر من الامور الجزوية التي ينبغي ان تفعل او لا تفعل
فهذه القوة تعني المتخيلة بزعجها اي يقلقها وتحركها بشدة كل سانح من خارج
او باطن الى هذا الانتقال او تضبط اي الى ان تضبط وللضبط سببان احدهما
قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت هنا وقفت التخيل عما تميل
وتمنعه عن ان تجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الراي حال فكرهم في امر يهمهم
وثانيهما شدة ارتسام الصورة في الخيال فانه صارف للتخيل عن التلدد
الى الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اي الذهاب قداما وورا كما يفعل
الحس ايضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة ينبغي اثرها في الذهن مدة والسبب
في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات
الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل اثبات قوة تتبين بها العلة في احتياج

بعض ما يرتسم في الخيال عن الامور القدسية في حالتي النوم واليقظة الى تعبير وتاويل
كما سياتي اشارة فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم
واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر وقد يكون
اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويتخلى عن الصريح
فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكاته وقد يكون قويا
جدا وقد يكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فترتسم الصورة في
الخيال ارتساما جليا وقد يكون النفس بها معتنية فترتسم في الذكر ارتساما
قويا ولا تتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض ذلك في هذه الاثار فقط
بل وفي ما نباشره من افكارنا يقظانين فربما انضبط فكرنا فذكرنا وربما
انتقلنا عنه الى اشيا متخيلة تتسلسل بنا فنحتاج الى ان نحلل بالعكس
ونرجع عن السانح المضبوط الى السانح الذي قبله منتقلا عنه اليه وكذلك
الى آخره فربما اقتنص ما اضله من جهة التحليل وربما انقطع عنه وانما اقتنصه
ما اضله من جهة التحليل وربما انقطع عنه وانما اقتنصه بضرب من التعبير والتاويل
للآثار الروحانية السانحة للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف
ارتسامها او شدته فيها وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر يذكره
ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوي يكون النفس عند
تلقيه رابطة الجاش اي غير مضطربة شديدة القلب فتكون معتنية بها فيحفظ
وانما تعرض ذكر بعض المراتب لبيان هذه الاثار فقط بل وجميع
الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل

وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن ذلك فيه

تذنيب فما كان من الاثر الذى فيه الكلام مضبوطا فى الذكر
فى حال تيقظنا ونوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج
الى تاويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى
احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال
التخيلى لا يفتقر الى تناسب حقيقى انما يكفى فيه تناسب ظنى او وهمى وذلك يختلف
بالقياس الى كل شخص ويختلف ايضا بالقياس الى شخص واحد فى وقتين او
بحسب عادتين وما فى الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين
وتم الكلام فى هذا المطلوب **استشهاد** انه قد يستعين بعض
الطالبين بافعال بعض منها الحس حيرة والخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية
للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك فيها مثل
ما يؤثر عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم فى تقدمة معرفة فزع هو
الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه
والمستمعة يضبطون ما يلفظ ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا او مثل ما يشغل بعض
من يستنطق فى هذا المعنى بتامل شئ شفاف مرعش للبصر برجرجته او مدهش
اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتامل لطخ من سواد براق وبالاشياء تتموج فان جميع
ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اجبار
لا طبع وفى حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة فاختلاف هذه الاحوال يورث مزيد ضعف فى طباع
من هو بطباعه الى الدهش اقرب ويقوى ذلك بالايحاء بما يخلط الغرض كما يكون من الصبيان

او وحى والى تاويل والحلم الى تعبير ○ الصراح الخالص وانما تختلف التاويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات صح

وما شياء تترقرق صح

وربما اعان على ذلك الاسهاب فى الكلام المخلط والايهام لمس الجن وكل ما فيه
تحير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال
فتارة يكون لحان الغيب ضربا من ظن قوى وتارة يكون شبيها بخطاب جنى
او هتاف من غائب وتارة يكون مع تراءى شئ للبصر مكافحة حتى تشاهد صورة
الغيب مشاهدة وتراءى يروى والشد الحثيث العدو المسرع ولهث الكلب
اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل اذا اعيا والرعش الرعدة
وارعشه اى ارعده والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه اى
حيره وترقرق اى تلالا ولمع وتموج موجا وماج تموجا واهتبال الفرصة
اغتنامها والاسهاب اكثار الكلام والمسبب لمس يقال الذى به مس من
جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكابد الامور اى
يباشرها بنفسه واما الاشياء التى ذكرها مما يشغل بتاملها من يستنطق فى
تقدمة معرفة فالشئ الشفاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور المضلع
او الزجاجة المضلعة اذا ادير بحيال شعاع الشمس او الشعلة القوية المستقيمة
والمدهش للبصر بشفيفه يكون كالبلور والصافى المستدير واما اللطخ من سواد
براق فهو لطخ باطن الابهام بالدهن وبالسواد المنشف بالقد حتى يصير
اسود براقا ويقابل به الشئ المضئ كالسراج فانه يحير الناظر اليه والاشياء
التى تترقرق فكالزجاجة المدورة المملوة ماء الموضوعة بحيال الشمس او
الشعلة والاشياء التى تتموج فكالماء الذى يتموج شديدا فى اناء او غيره والايحاء
النفث والريح عليه او التعويذات المشوبة بما يشبهه وما فى الكلام ظاهر والغرض

من صح

اما

من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجري مجرى الامور الطبيعية **تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلبت اسبابها ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ان تعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جمت الفائدة به واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم ولم يعارض العقل فيما يرومه منها وذلك من اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل يقال ربأت القوم ربأ اي رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وجعل استعانة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقي الفصل ظاهر وهذا اخر كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب **تنبيه** ولعلك قد تبلغك عن العارفين اخبار تكاد تاتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم او زلزلوا او هلكوا بوجه اخر او دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنه طير او مثل ذلك مما لا ياخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة وربما يتاتى لي

عن خسف الله بهم الارض اذ فيهم محمد الازهر ٥

الى ان اقص بعضها عليك لما فرغ عن بيان الآيات الثلاثة المشهورة التي تنسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب سائر الافعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه وانما قال تكاد تاتي بقلب العادة ولم يقل تاتي بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة اياها بخارقة للعادة انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت وقع في البهائم اما الموتان على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من المقتنيات وهو غير مناسب لهذا الموضع وهم **تنبيه** اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من العلائق اخر وعلمت ان هيئة العقد منها وما يتبعه قد يتادى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ويتبع اوهام الانسان تغير مزاج او دفعة وابتداء امراض او افراق منها فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تاثيرها بدنها وتكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية تكون قد اثرت بمبدا جميع ما عددته اذ مبادئ هذه الكيفيات لا سيما في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في اجرام تنفعل عنها انفعال بدنه ولا تستنكرن ان تتعدى عن قواها الخاصة الى قوى

تاتي ص

تذكرة

او حلول

بتدريج ص

اخرم

نفوس اخرى تنفعل فيها لا سيما اذا كانت تمرنت ملكتها بقهر قواها البدنية
التي لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها التذكرة في هذا الفصل لشيئين
احدهما ان النفس الناطقة ليست بمنطبعة في انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها (البدن م)
بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف والآخر ان هيئة الاعتقادات المتمكنة
من النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد تتأدى
الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن وللهيئات النفسانية وما يولد
ذلك امران احدهما ان توهم الماشي على جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء
ولا يزلقه اذا كان على قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان قد يغير
مزاجه اما على التدريج او بغتة فينبسط روحه وينقبض ويحمر لونه ويصفر
وقد يبلغ هذا التغير حدا يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما ويأخذ البدن
المريض بسببه في افراق اي برء وانتعاش يقال افرق البدن من مرضه
اذا افاق اي ابل واما التنبيه فهو ان يعلم من هذا انه ليس بمستبعد ان يكون
لبعض النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها عن بدنها الى سائر الاجسام ويكون
تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر في بدنها
بكيفية مزاجية مباينة الذات لها لذلك تؤثر ايضا في اجسام العالم بمباد
لجميع ما ذكر في الفصل المتقدم اعني يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات
هي مبادي تلك الانفعال خصوصا في جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنها كالافاة
اباه واشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان
يصدر عن النفس الناطقة لظنه بان الناطقة لا تقتضي شيئا لا يكون موجودا

النفس بالحس الظاهر عن الباطن (الحس م) بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى
الحس الظاهر اما لك العقل اليه اي جعل الفكر الذي هو آلة العقل في حركته (الانجذاب م)
العقلية مميلا للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا دون تلك الحركة المفتقرة (الفكرية)
الحالة له وفي بعض النسخ اما لك العقل اليه اي اما لك ذلك الانجذاب العقل
اليه وفي بعض النسخ اضل العقل الله اي اضله في سلوكه سبيل حركته
تلك ثم قال وعرض ايضا شيء اخر اي عرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر
واستعمالها الفكر فيما بدله شيء اخر وهو تخليتها عن افعالها الخاصية بعض
التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن (عن الظاهر فمعنى واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن م)
تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة اي ضعفت يقال خار الحر والرجل
اي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ جارت اي تحيرت في امرها والباقي ظاهر
تنبيه الحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن منه صار
النقش في حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسي عن الحس وبقيت صورته
هيئته في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم وبحضر ذكر ما قيل
لك في امر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الجوالة محيط دائرة
فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان
في ابتداء حال ارتسامها من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس
او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان امكن (فيه م)
هذه مقدمة اخرى وهي تتكرر بما تقرر فيما تقدم من فعل الحس المشترك وهو
ان الارتسام فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه والارتسام سبب لا محالة

او الارتسام

اما من خارج واما من داخل والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب
لحصول صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول وتبقى
تارة مع بقاء السبب كبقاء صورته المنتقلة الى مكانه الثاني عند مشاهدته
في مكانه الثاني وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الاول
عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود
فان مشاهدة القطر خطا انما تتم لهما واما الارتسام الذي يكون من (النازل م)
سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على وجوده كما سياتي ولذلك لم يجزم الشيخ
في هذا الفصل بوجوده **اشارة** قد يشاهد قوم من المرضى
والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة
لها الى محسوس من خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب موثر
في سبب باطن او سبب موثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا
من الصور الجايلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي ايضا تنتقش في
معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك في قريبا مما يجري بين المرايا
المتقابلة ٥ يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالي من السبب
الداخل وتقريره ان الصور التي يشاهدها المبرسمون من المرضى مثلا والذين
غلبت المرة السوداء على امزاجهم الاصلي ممن يعد في الاصحاء ليست بمعدومة
لان المعدوم لا يشاهد ولا موجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم
فهي مرتسمة في قوة باطنة من شانها ان ترتسم الصور المحسوسة فيها
وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تادية الحواس

الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة
الخيال او من سبب موثر في سبب باطن يعني النفس التي هي تتادى الصور منها
بواسطة المتخيلة القابلة لتاثيرها الى الحس المشترك على ما سياتي واذا
ثبت هذا ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجايلة في معدن التخيل والتوهم (ثبت م)
اي الصور التي تتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت
في التصرف فيهما ارتسم ما يتعلق تصرفهما ذلك به من الصور في الحس المشترك كما (كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك)
اي ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور او لواحقهما فيهما عند
حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس
الصور في المرايا المتقابلة فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل الشارح
تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا في الخارج سفسطة معارضة بمثله فان
انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية
في الفرق بين الصنفين **تنبيه** ثم ان الصارف عن هذا
الانتقاش شاغلان حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه
فيه عن غيره كانه يبتزه عن الخيال ابتزازا ويغصبه عنه غصبا وعقلي باطن
او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا فيه بما يعنيه فيشتغل
بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه
لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة فاذا سكن احد الشاغلين
بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط التخيل على الحس المشترك
فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة ٥ ارتسام الصور في الحس المشترك
تخيل

من السبب الباطني يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع
يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك دايما علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ في هذا
الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع
الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول
الصور من السبب الباطني فكانه يبتزه عن المتخيلة بزا اي يسلبه عنه سلبا
ويغصبه غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم
في ساير الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة
اجبرا التفكر والتخيل على الحركة فيما يطابقه وشغلا عن التصرف في الحس
المشترك فهما يضبطان التفكر والتخيل عن الاعتمال والاعتمال هو العمل
مع اضطراب متصرفين فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة والموهومة اما اذا سكن
احد الشاغلين على ما سياتي فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فجمح التخيل الى فعله
والتح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعتراض الفاضل الشارح بان الصغير
ان امكن ان يقبل الصور الكثيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك الصنفين
من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح
العظيمة مدفوع بعد ما مر بما ذكره في فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد
الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب الاخر اشـــــارة النوم
شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس ايضا في الاصل
بما ينجذب معه الى جانب الطبيعة المستنهضة للهضم والنضج مطالبة
للراحة عن الحركات الاخرى ايضا فيحدث لذلك عليها ان يستبد باعمال نفسها

فيه اوله ولو كان زايلا اثر فينبغي ان يتذكر انه ليس كل مسخن بحار فان الشعاع
مسخن وليس بحار ولا كل مبرد ببارد فان صورة الماء مبردة وليست باردة
انما البارد مادته القابلة لتاثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس يكون لها
هذه القوة حتى تفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتتعلق بابدان غير
بدنها فقوة تاثير في قواها كتاثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا شحذت ملكتها
بقهر قواها البدنية اي جردت يقال شحذت السكين اي حددته والمراد
انها اذا حصلت لها ملكة تقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب
وغيرهما بسهولة فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى
من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد
المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون
للنفس الذي هو اشرف تاثيرا اعظم من تاثير الوهم وايضا الحالات التي
لاجلها تختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فلا استدلال بكون
القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون للنفس مع هذه القوة
فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان المقصود
ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب
ولا على امتناعه وهذا القدر يغني عن هذا التطويل واقول هذا مبني
على ظنه بالشيخ انه يقول النفس لا تدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه
لكن لما كان عند الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيات
تحدث في النفس بواسطة الالات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا

لعدم زعما قوة تقتضي
هذه الافعال الغريبة اولى
من الاستدلال بذلك على
تجويز ان يكون م

هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليستظهر بها من امكانه اذا ادت
اليها امور عقلية انما هي تجارب لما ثبت طلب اسبابها والا لم يجوز الاكتفاء في الجهل
في بيان الدعوى المذكور اشارة في هذه القوة ربما كانت للنفس
بحسب المزاج الاصلي لما تفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية
تشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس
كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لاولياء الله الابرار لما ثبت وجود قوة لبعض الذكاء
النفوس الانسانية اعني القوة التي هي مبدا الافعال الغريبة المذكورة
وجب اسنادها الى علة تختص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ
ان تلك العلة يجوز ان يكون ما يتشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز عين م
ان يكون مزاجا عرض له اما حاصلا بالكسب او لا بالكسب فان الاقسام هذه
لا غير وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج
الاصلي منسوبة الى الهيئات النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي الهيئة م
هي بعينها التشخص الذي تصير النفس معه نفسا شخصية وربما تحصل
لمزاج طارئ وربما تحصل بالكسب كما للاولياء والفاضل الشارح ذكر
ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية
عنده متساوية في النوع مع انه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة
فضلا عن حجة والجواب ان نوع النفوس البشرية تحت حد
نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها في النوع وذلك مع وضوحه
مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه اشارة في

والذي

والذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون
خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من
الانبياء او كرامة من الاولياء وتزيده تزكيته
لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته
فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم
يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر
الخبيث وقد يكسر قدرة نفسه عن غلوائه في هذا
المعنى فلا يلحق شأو الاذكياء فيه ٥
الغلواء الغلو والشأو الغاية والامد
والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب
لا يجتمعان الا في جانب الخير فلذلك كان ذلك
الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذي يقابله
اشارة في الاصابة بالعين

الاصابة بالعين تكاد ان يكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة
تؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون
الموثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزء او منفذ كيفية في واسطة ومن تأمل ما اصلناه
استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار ٥ النهك النقصان من المرض وما يشبهه
يقال نهك فلان اى دنف وضنى ونهكته الحمى اى اضنته ومن يفرض
اى يوجب وانما قال الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل
ولم يجزم بكونه من القبيل لانها مما لم يجزم بوجوده [illegible] وامثالها من
الامور الظنية والتاثير في الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا
ومنه جذب المغناطيس الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض الما لعلوها
من الهوا وبانفاذ الكيفية في الواسطة كتسخين النار الماء الذي في القدر
بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الراى العامى تنبيه
ان الامور الغيبية تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة احدها الهيئة
النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب
المغناطيس للحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة
اجسام ارضية مخصوصة بهيات وضعية او بينها وبين قوى نفوس
ارضية مخصوصة باحوال فلكية وانفعالية مناسبة تستتبع حدوث
اثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات ٥
والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث
لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة [illegible] الاشخاص الانسانية

بخاصيته
المبدا

الغريبة

حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم
فجعلها بحسب اسبابها محصورة في ثلاثة اقسام قسم يكون مبدأه النفوس
على ما مر وقسم مبدأه الاجسام السفلية وقسم يكون مبدأه الاجرام
السماوية وهي وحدها لا تكون سببا لحادث ارضي ما لم ينضم اليها قابل
مستعد ارضي وما في الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم
المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعد جذب المغناطيس
الحديد في جملتها وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات
وجذب المغناطيس معا الى ذلك ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات ولذلك
في الطلسمات **نصيحة** اياك ان يكون تكيسك وتبرزك — وتبرؤك خ
عن العامة هو ان تنبري منكرا لكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق
في تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك بما لم تقم بين
يديك بينته بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار
ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك فالصواب لك ان تسرح امثال
ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها قائم البرهان واعلم ان في الطبيعة
عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات
على غرائب انبرى له اي اعترض له واقبل قبله والطيش النزق والخفة
والخرق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اي نفشتها واهملتها وذاد
اي طرد والغرض من هذه النصيحة التنبيه عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون
انكار ما لا يحيطون به علما حكمة وفلسفة والتنبيه على ان الانكار واحد طرفي

الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الاخر من غير بينة
بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجائب في
عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات
السفلية ليس بغريب **خاتمة ووصية** ايها الاخ اني قد
مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفي الحكم في لطائف — والتنبيهات خ
الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة
والعادة وكان صغاه مع الغاغة او كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن
همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما
يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فآته
ما يسألك منه مدرجا مجزءا مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده
بالله وبايمان لا مخارج لها ليجري فيما يؤتيه مجراك متأسيا بك فان اذعت
هذا العلم واضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا يقال مخضت اللبن
اذا اخذت زبده والزبدة ما في اللبن والزبد اخص منه والقفي والقفية الشيء الذي
يؤثر به الضيف وابتذال الثوب امتهانه وترك صيانته والوقادة
المشتعلة بسرعة والدربة العادة والجرأة على الحرب وكل امر وصغاه
ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون والحد في الدين الحاد عنه
وعدل والهمج جمع همجة وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينها
ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج وثقت بثق بالكسر ويتسرع اي
يتبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرج الى كذا

ای ادناه ومنه علی التدریج والاستفراس طلب الفراسة واسلفت ای اعطیت
فیما تقدم وتاستی به ای تقتدی به واذاع الخبر ای افشاه واعلم ان العقلا اذا
اعتبر عقایدهم بالقیاس الی المعارف الحقیقیه والعلوم الیقینیة کانوا اما
معتقدین لها واما معتقدین لاضدادها واما خالین عنهما غیر معتقدین
لاحدهما وکل واحد من المعتقدین لها ولاضدادها اما ان یکونوا جازمین
او مقلدین فهذه خمسة فرق والمعتقدون للحقایق الجازمون ینقسمون
الی واصلین وطالبین والطالبون الحاطالبین یعرفون قدرها وطالبین
لا یعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فینبغی ههنا ست فرق
والشیخ امر فی هذا الفصل بصیانتها عن خمس فرق منهم اولهم الطالبون الذین
لا یعرفون قدرها وهم المبتذلون والثانی المعتقدون لاضدادها وهم
الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفین وهم الذین لم یرزقوا الفطنة
الوقادة والدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذین
صغاهم مع الغاغة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هولا المتفلسفة
وهمجهم واما الفرقة الباقیة وهم الطالبون الذین یعرفون قدرها فقد امر
امتحانهم باربعة امور اثنان راجعان الیهم فی انفسهم احدهما الی عقولهم
النظریة وهو الوثوق بنقاء سریرتهم والثانی الی عقولهم العملیة وهو الوثوق
باستقامة سیرتهم واثنان راجعان الیهم بالقیاس الی الطرف الحق وهو
نظرهم الی الحق بعین الرضا والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرایط بالاحتیاط
البالغ عقلا ودینا حسب ما ذکره ویختم به وصیته وهو اخر فصول الکتاب

ای مطالبهم احدهما
بالقیاس الی الطرف
المناقض للحق وهو
تحرزهم عن مزال الاقدام
وتوقعهم عما تسرع
الیه وثانیهما بالقیاس
صح

فهذا ما تیسر لی من حل مشکلات کتاب الاشارات والتنبیهات مع قلة البضاعة
وقصور الباع فی هذه الصناعة وتعذر الحال وتراکم الاشتغال والتزام الشرط
المذکور تفسیخ للاقوال وانا اتوقع ممن یقع الیه کتابی هذا ان یصلح ما یعثر علیه
من الخلل والفساد بعد ان ینظر فیه بعین الرضا ویجتنب طریق العناد
والله ولی السداد والرشاد ومنه المبدا والمعاد وصلی الله علی خیر خلقه محمد واله

قصة سلامان وابسال

من قصة سلامان وابسال اللذین کانا فی زمن هرمانوس الملک بن هرقل
السوفسطیقی انتخبت من نقل حنین بن اسحق من الیونانی الی العربی والکتاب
الذی انتخبت منه کان بخط الشیخ ابی الحسین اللوکری رحمه الله قال کان
فی الزمن القدیم قبل طوفان النار ملک یقال له هرمانوس کان له مملکة الروم الی
ساحل البحر مع بلاد یونان وارض مصر وهو الذی بنی البنا العظیم والطلسم
النابت القدیم الذی لا یؤثر فیه مرور الف قرن من الزمان ولا یتبین علیه العناصر
والارکان وکان هذا الملک ذا ملک عظیم وعلم وافر واقفا علی تاثیرات الصور
الفلکیة محیطا باسرار الخواص الارضیة ممارسا للاشکال الطلسمیة وکان
من جملة من صحبه اقلیقولاس الالهی وتعلم منه العلوم وکان هذا الرجل الالهی
ملازما للریاضة فی مغارة یقال لها سارپیقون ذو ثلاثا کان یفطر فی کل اربعین
یوما بشی من نبات الارض وقد عاش ثلاثمائة وبو اسطنه تسخر هرمانوس

فرغ من ... هذا الکتاب مصنفه فی صفر
سنة اربع واربعین وسبعمائة ... الانثی
... علی ... وسبعمائة ...

جميع معمور الارض وكان يشكو الى الحكيم عدم الولد فاشار الحكيم اليه وقال ان كان
عقلك يابك عن مجالسة النسوان ومخالطتهن حتى عشت قريبا من ثلثه
قرون ما ضاجعت امراة لشفقتك على جوهرك ووثوقك بعقلك الا ان هذا
الملك الذي ارى لك رغبة فيه وهو وجود نسل لك يرث من بعدك ملكك
يقتضي ان تضاجع امراة ذات حسن وجمال على طالع فلكي مع طلسم ارضي تحمل
منك مثال تلك الكرة ولدا ذكرا فابى الملك ذلك وقال ان كان زمان المنى
محتاجة الى الصب فالنسوان لا قدر لهن عندي لعلمي بقلة تدبيرهن وخبث
سرائرهن فلما سمع الحكيم ذلك قال لا سبيل الى هذا الا بان توجد نطفة
موافقا وتوخذ بروح صنمي وتجعل فيه منيك والزم ذلك البيت والموضع
واغير هواءه الى ما يجب ان يكون لانه بهمتي وقوتي فلما اجمع تلك الاجزاء حيث
تقبل الحيوة فرح الملك بذلك وعمل ما امره واشتغل الحكيم بذلك التدبير
حتى تم المزاج وقبل صورة النفس المدبرة فطلب الحكيم امراة تجعل غذا
الولد من لبنها وكان اسم الولد سلامان فجاوا بامراة يقال لها ابسال
بنت ثماني عشرة سنة ترضع الولد بلبنها وفرح الملك بالابن فرحا فقال
للحكيم باي شي اكافيك يا [illegible] فقال الحكيم ان كنت تريد ذلك
فاعني على ان ابني بناء عظيما لا يخربه الما ولا تحرقه النار حفظا لبقاء النفس
وشفقة على الجهال من الخلق فاني عالم بان الطبايع [illegible] واجعل
له بابا عظيما [illegible] الخلق [illegible] بين كل
طبقة طبقة [illegible] ذلك [illegible] الحكيم [illegible]

ر ان وجد عقلك

السفلى

205

البلا واما من ليس بحكيم فهو بالهلاك اولى فاجابه الملك الى ذلك فقال اذا
كانت فايدة الحكمة كما علمت وشاهدت [illegible] الى ذلك ولكن اجعلها اثنين
احدهما لك والثانية لنا نجعل فيهما احسابا دنيا وخزانتنا بعد الموت وكان
كل يوم يعمل فيه سبعة الاف رجل الى ان تم ذلك [illegible] واما الصبي فلما تم
له مدة الرضاع اراد الملك ان يفارق الصبي المراة فجزع الصبي من ذلك
من شدة الفه لها والفها له فتركها الملك ذلك وتركها معه الى ان بلغ الصبي
فلما بلغ صارت المحبة مفرطة وعشقه للمراة كاملا حتى كان يفارق خدمة
الملك في كثير من الايام لاصلاح امرها فقال الملك يا ايها الابن الشفيق
والولد الشفيق انت ولدي وفلذة كبدي وليس لي في الدنيا غيرك ولكن
اعلم بان النسوان هن مكايد الشر ومصايده فما افلح من خالطهن الا
للاعتبار منهن او يحصل لنفسه منهن خيرا مع انه لا خير فيهن فاما ان
تجعل الامراة في القلب [illegible] حتى يصير سلطان عقلك مقهورا ونور بصرك
وجنانك مغمورا فهذا شان ابله المغفلين واعلم ان الطريق طريقان
احدهما طريق العروج من الاسفل الى الاعلى والثاني الانحدار من الاعلى الى
الاسفل وليمثل لك في عالم الحس حتى يتبين لك ان [illegible] من هو
علينا بنا اذا لم ناخذ بطريق العدل والعقل هل يصير [illegible] المنزلة [illegible]
[illegible] بعيدا منا فكذا الانسان اذا سلك طريق العقل وتصرف في
[illegible] عالم الفوز العالي الذي [illegible]
كل [illegible] بصير [illegible] منه [illegible] قدر الامر

عظيم

فبعد

في السفليات وهذا اخس هذه المنازل بل الوسطى منها ان يصير مشاهدا
للانوار القاهرة التي تتصل على سبيل الدوام بالعالم السفلي والعليا منها
ان يصير عالما بحقايق الموجودات متصرفا فيها على وفق العدل والحق فان
كنت اردت ان تكون لك امراة تقبل منك ما تريده وتفعل لك ما تشتهيه
فتعلم سعيا في نفاد الزاد وبعد المراد فان كنت سالك سلبكا الحيوان طار قاطريقة
الايقان فخذ نفسك عن هذه الفاجرة ابسال الى ذا احاجز لك منها ولا
مصلحة لك في مخالطتها فاجعل نفسك بالتحلي بحلية التجرد رجلا حتى اخطب
لك جارية من العالم العلوي تزف اليها ابد الابدين ويرضى عنك رب العالمين
وكان سلامان من غاية شغفه بالمراة لا يصغي الى كلام الملك فرجع
الى بيته وحكى كل ما جرى مع المراة على طريقة المشورة فقالت المراة لا تغتر
بمثل هذا الكلام فانه يريد ان يفوت عليك اللذة بمواعيد اكثرها اباطيل
وجلها اخبار المتقدم حرمه واني مامونة لك بكل ما تطيب به نفسك
وتشتهي فان كنت ذا عقل تام فاكشف للملك عن السر بانك لست بتارك ولست
بتاركك فلما سمع الصبي الكلام قال لوزيره ابيه هرموس ما نعلم من المراة فلما
سمع الملك ذلك الكلام تاسف تاسفا عظيما على الولد وقال يا علم
يا بني انه من الحق ما قال الحكيم انه لا امانة مع الكذب ولا ملك مع الشح ولا
جودة مع طاعة النسوان وانت حديث السن تظن ان في ذلك منفعة
وقد علمنا انك عشت في بيتها مزح ودرين كاملين وقد اكلت عمرك الى حرف
كلها ودخلت الى الحركات السماوية وشاهدت افعالها فلو كان لك

الى هذه الفواحش مثل الاشتغال بها والاشتغال بها يشغل عن الخير كله فان
كان ولا بد فاجعل حظك قسمين احد القسمين تشتغل بالاستفادة من
الحكماء والثاني تاخذ لنفسك منهما ما تطلبه لذة فقبل الصبي ذلك وكان يشغل
في اكثر الليل بحيث يوثر فواد ذلك فاذا كان وقت الخدمة كان اكثر
ميله الى الرفاهية فلما عرف الملك ان سلامان استاذ التعطيل شاورهم
الحكماء في ذلك على ان يهلك ابسال حتى يستريح منها فقال له هرموس اعلم ايها
الملك لا ينبغي ان يقدم واحد على تخريب ما بناه عمارته وانت تعلم ان
القوى العلوية عادمة الحيد انه الفيض تستقص من الحاكم المحكوم ومن
الظالم للمظلوم واني اخاف انك ان قد مت عليه في مدة عمرك ان تزول الاركان
بنيتك وتنحل البسائط المركبة في جسدك ثم لا ينفع كل عجائب تدخل في زمرة الكروبيين
بل السبيل في ذلك النصح مع الولد لعله يعلم ما يفعل فيترك ذلك عن طوع فلما
جرى هذا الكلام بينهما مضى بعض من اطلع على كلام الملك واخبر سلامان بذلك
فشاور هو في ذلك مع ابسال وتقرر عزمهما على ان يهربا من الملك الى وراء بحر المغرب
وتبسكا ثم فلما فعلا ذلك اخبر الملك بذلك وكان الملك قضيبان مخروطان من
ذهب عليهما سبع مواضع من الصفار ان يصغر فيهما الكل اقليم فيطلع على ذلك
حتى اطلع على سلامان وابسال وما فيه كل واحد منهما من ضيق الحال فرق
لذلك وامر ان يعطى لكل واحد منهما ما يكفيه واهمل ذلك وقال لعل الصبي
يعود الى الحق ويترك الكذب للصدق فلما انه مضى على ذلك مدة من
الزمان غضب الملك عليهما فسلط روحانيات تشويشهما حتى يفنى كل واحد منهما

الاخرى

بان كل ما يصل اليه ليس الا من شدة غضب الملك فقام وجاء
الى باب الملك معتذرا فقال الملك ايها الحبق اعلم صح

في اشد الم واخس عذاب من رؤية صاحبه واشتداد الشوق اليه وعدم الوصول
اليه فعلم الصبي انى وان كنت امثل عند كل لفظ شغفي بك ولكن مع حب ابسال
الفاجرة انه متى لم يمكنك ان تصعد السرير وابسال معلقة برجليك فكيف
يمكنك ان تصعد سرير الافلاك بمرقاة القلب وحب ابسال معلق برجلي فكرك
وامران يعلقا قال بالنما ذلك فلما كان الليل مضى كل واحد منهما واخذ
بيد صاحبه والقوا نفوسهم في البحر وكان الملك مشرفا بفكره عليهما فامر روحانية
الماء ان يحفظوا سلامان حتى وصلت اليه الجماعة فاخذوه واخرجوه فاما
ابسال فقد غرقت فلما اخرجوا سلامان كاد يشرف على الموت في كل ساعة
لفراق ابسال وفوت امكان مصاحبتها فقال الملك للحكيم اقبلوا الياس اعني
ايها الحكيم في امر ولدي اذ هو قريب من الهلاك والصحة التي هو طالبها فقد
فاتت بحيث لا يمكن ادراكها وليس في الدنيا غير هذا الولد فقال الحكيم دعني
وسلامان استبد رايه ودعا سلامان الى نفسه وقال يا سلامان
هل تريد وصال ابسال فقال كيف لا اريد ذلك هذا هو الذي شوش علي
الامور كلها فقال له الحكيم تعال معي الى المغارة سايرفون حتى ادعو وتدعو
اربعين يوما فان ابسال عايدة اليك بهذا العمل فقبل سلامان ذلك ومضى
معه الى المغارة فقال له الحكيم عليك بثلث شرائط اما الاول فان لا تخفي
شيئا من امرك فان المرض اذا لم يشرح على الطبيب كان عسير العلاج والثاني
انك تلبس لباسا مثل لباس ابسال سواء وكل ما رايتني من الافعال تفعله
غير اني صايم لاربعين دفعة وانت تفطر في كل سبعة ايام والثالث انك لا تعشق

لما كان ان يجلس على سرير الملك وكان على طريق ان نقول يمكن السرير و تعلق ابسال برجليه صح

اعني

207

غير ابسال الى اخر مدة عمرك فانك ترى ما حل بك من الصداع في محبتك فقال الصبي
قد قبلت ذلك منك ايها الحكيم واشتغل الحكيم بدعوة الزهرة في هذه الايام
وكان سلامان يرى كل يوم صورة ابسال تتردد اليه وتجالسه وتتلطف
معه وكان تجلي للحكيم كل ما يراه في المرة ويشكره على فعله حتى اذا كان يوم الاربعين
وقد ظهرت الصور العجيبة والاشكال الغريبة فائقة على كل جمال وزائدة
على كل حسن فشغف سلامان بصورة الزهرة شغفا عظيما انساه تلك المحبة
فقال للحكيم ايها الحكيم نسيت ابسال وما لقيت منها من النصب فقال الحكيم
الست قد شرطت معك ان لا تعشق احدا غيرها والان وقت ان تنال
ان ترك اليك ابسال فقال بالله ايها الحكيم اغثني فاني لا اريد الا هذه الصورة فسخر الحكيم
له تلك الروحانية ومضى عنه ذلك الوله والتعب وسر الملك الحكيم على سعيه
في هذا الباب وجلس سلامان على سرير الملك وصار صاحب دعوة عظيمة
نامية وامر حتى كتبت هذه القصة على سبعة الواح من ذهب ودعوات الكواكب
السبعة على سبعة الواح ووضعت في الهرمين على راس قبر والده الى ان وصل
اليه ودعد الطوفانين وعمارة العالم بعدهما الى زمان افلاطون الالهي وهو قد
سافر الى الهرمين على مذاهب الزمان من ذلك فاوصى تلميذه ارسطو بين ذلك
فسافر هو اليهما وفتح بابيهما واخرج هذه الالواح منهما وما ترك الاسكندر ان ياخذ
منها شيئا واغلق البابين كما علم وكان اخر ما كتب في الالواح من لسان سلامان
ان اطلب العلم والملك في العلو تعالى فانكما لا تبلغان الا انما فضائل لا تعطى الا ناقصا
واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين تمت قصة سلامان وابسال

ايها الانسان اني انا ربك فردا ولقد خلقتك في ذويك فردا وسآخذك مما ملكت فردا
لا تجد منه بدا فلا يوحشنك ان تفقد خليلا او ودا ستلحقه ويلحقك الذي
تفقد وتكره وقد فاز من استذخر زادا معدا فلا تلهفن لما تفقد من شيء ان
تجد ما يستكثر لغيرنا فقدا وما اوثرناك هذه لتخلد فيها انت ولا غيرك ان نقضي
لها انفاسا نعدها عدا فان كنت في غبطة فلا يوحشنك ان تنزع عنها وان
كنت على بينة من غيرها ستردها وردا فقال رب اغفر لمن استفرطته اليك وهبتاني
يوم مثل يومه ثم احييني بك الغاية الحيوة الرغد انه لك الحمد على ما شاؤ وسر
فتقدست ربي وتعاليت جلالا ولقد كان في الزمن الاول لعبد يسمى سلامان
اخو عين اعقد [illegible] ولقفه فما يعلمون ويعملون كل فن لا يبلز منه امرا
ووهبت له ربه مما لهمسطرا فلما استوى به العمر لقيه الشيطان عن طلبه
اخيه والتبعهما قبلها فلم تجد منه صبرا فقال لسلامان ان اخاك ابسال لا
يستجيب فانه لك وفي كابر ربيب فآزر به اوله جميلا واخلط به
اولاد عنده يلقنهم ادبا وخيرا فقال ذلك لكم واوحى اليه ان يخشى مقصورتها
في كل موشن وعروبة فقطن ابسال منه نكرا فقال يا اخي ما لي في النساء المقصورات
ما بي ان احسن جوارهن ولكن تبرزاني [illegible] وتقيم على ما يحبهم
هو الحسن في اخرى فقال فانما القدار تاحت لكم واستحيت ان تدخل عليهما
منبسطا اليهما تبجه لك خيرا وقد اوتيتما كان حجرا ولقد كانت تربتك
في حجرها وانت طفل ولها الكاعبين اتقيا [illegible] وسرها سرا فلما غشي حراكها
نزرت بين يديه قناطير من الذهب والورق [illegible] عليه من ثياب الدمقس

الكريم مرصعات جواهر ودرا وضاعف الشيطان بابها منه وهي تستر بطانة السكينة
على وجهها ولسانها فهرا تكلفا منها بودودها لتومنه فيستتر بسلسلة [illegible]
لربه فلما استخلته بعد امه بثته من اسرها سرا قالت له يا ابسال ان
القدر لحق ولقد قضى الي من قبل ان نظر انا هو آل ولقد حق قدر ربي
وربك ومن الذي يحد عن قدر رب العالمين محيصا او يجد عنه فاسحا ابسال
ما حر ينتظر ما يبغى به الراى ولقد ضرب الى سبيكان له من ربه وجار اليه
جارا وقال في نفسه انني ان نكرتها جهرا احلت على مكرا كما احلت على صدقين
من قبلي وان ارخت لها قولي عصيت ربي واخي واوهلتها وعدا لا يحل
لي ان الحن ربي فالهمني رشدا ويسر لي عسرا فالهمناه ان يجيبها فقال لها ذلك
هو القدر ولئن يكون مني الا ما كتب علي فاصدك قدر ربك لعله يسلكك
او يصغني الى ان اكتفى امرا وما اجرمن جند ربي الا يسرا وقال في نفسه
رب لقد استودعتك قلبي فثبته على ما ترضى ولا تبسط لهن علي سلطانا
انك انت وكيلي في هذه وفي الاخرى فلما طبق حجابه منفصل لبدها فحمت
وانصرفت عنه بعقلة عبري وستر عليها ما فضحت به نفسها وحمل
اطوارد دخولها عليها طورا وتصابرت عليه حينا لا تعاوده يتلوها كاتما
سليتت وهو يتشكل ربه شكرا فلبثت ان عصاها قلبها وكاد هواه يقاد
فوادها واذا غرة قلبها فرصتها فحنت على عاتقه معصمها فزبرها زبرا وتولى
عنها [illegible] وطفقت تلي له بل ابيه الكبرى انبئها ازدف المحنك
لا حق ما حققته من نقوالك فربما يبتر [illegible] من شبابك عوجت بك [illegible] والله

ربي وربك يا بطرق سمعك بعدها كارثة مني وهي نضرة خشنا وعذرا وقالت لاخيه
ابتليت اخاك ابتلها يا بتلي بجمن تزبع له ارباب الشباب في ريعانه حتى ان
ان شعفته زففت اليه اختي الصغرى وسقت معها جهازا اوفرا ولقد اركبته
لما ابتليته فانكحه اختي سيجعل الله فيه خيرة ورفاء مستمرا وقال لاختها
تاودها انك لن تستهينا بتزيل عندك كابسال او تجعل في سهام حيث
لا اكلمه ولا خطب به بشعرا انني ما اصطفيته لك الا لاجرب لي فان شئت ان
ترضي به وان شئت صرفته عنك وانت ادرى وقالت لابسال ان اختي لخفرة
ما وطي ارضها اجل فاعشها في غماء من سدفه ولا تستنطقها حتى تلقاها شهرا
وبدت نفسها الى مشامة اختها فلما تعالى اليها ابسال في دجنة غاضية
لم يك دسر عنها البينة لم تمالك ان لطمت نحره بنحرها فقال لها ابها وزجرها
زجرا انوفا لما كنت لتبتذلي رجال لو كنت خفرة بدا ولعلك اخرى فاهشاها اليه
كنفوا امن حيي سب سلاسلها فارته وجهها ففز منها فرا ولقد كان ابسال
لم يكن على عجل التي افضد ولا يعطو حر ولا الافتد لقد تشبعنا قلبه واكملنا
خلقه والهنا ه على خلوته من العلم لقد تقرره نفرا واستحب ان فيزح حناب
اخيه وحبا بها دهرا العلما تشاده قال لاخيه هل لك ان افتح لك بلادا لعته
ما بين فاحبنا واعوض حين لعته على الكافرين حتى تقان ترنعمى زبي نصل
فاجابه فخرجا الى بلاد الحربيا شطرا الغرب ثم عطف الى مشارقها ثم اربه
اعز لحنه واخيها هاجوبه بنو سعيم ثم الجم يامعو بلاد الغي وما خلفها الى الصين
وما بينهما من العوالم ثم وصل الى الخطار من بلاد اخيه لم يكن ملكها احوم فنحيها

الى الرافدين ثم ركب بحرا ونكص على عقبه تلقاء المشرق يا بني عاج بن وسلك
سطرا فلما قضى جرابه انكفأ في سطر اخر يفعل ذلك حتى اذا بلغ بلاد ام حمر
فابتغى برهم فجاهدهم امة ثم امة ثم اخرى ثم اندفع في بريته تيهاء سعى نفقه
بلوذ الى اليم الاغم فقاتلها واسر املوها اسرا ثم ساحل الى بلاد سبتة من
ان فتق البحر الاغم الى اهضام الخلج اليها من بعد ذلك ثم عرت البلاد غمرا
ثم جنح الى المشرق مشاطيا لبحار الشمال حتى عاد الى حاضرته فقال لعلها نسيته
فلا تذكرني ذكرا وكان اولى ذي قرنين من الملوك جعلناهم على الخافقين امرا
وعاد الى اخيه وقد جاء ملكه في كل افق قال يا اخ انما فتحته لك ولا تكبر
في عيني شعبة من ضبثة من تراب الا اقدر له قدرا ان من اطلع على
طائفة من ملكوت ربه وجد الارض وما عليها دون ان يجعله نزرا فلما سمعت
ما ارته نفسه بررت نبوع اليه لتغا نفقها انما لا تنوي خطيئة قال له
سلام عليك ربي لا نفرسني انا من علمت وكفى بعصمة ربي رب العالمين وزرا
وظهرا ونجم من اهل بابل عدة الى ابسال ابتد ذودهم فاذكى اليه ابسال
جنوده وجيش له جمعا وحفا وكانت قد ينست عن ابسال وبعثنا انه لا يتجها
الفا فبدت بنت ختم فنهما فنادي الا من عسكر سلاما ان يعرض عليهم ان يخضوا
به في حازق ثم ينقضوا عنه وقد اشتد من كل مغشي جيش علمت انه
لن يوتى او يقضي عليه فيشقيه وتكفي ففعلوا ما امرهم وانقسم ابسالا
السيوف واجزرالها صبغة لولا ان كشفنا عنه البوس كشفا وكانوا انصرفوا
عنه وبه ذماء قد اغفلنا عنه ثم امطرنا عليهم مطر السوء برحضه رحضا واد امنا به

رغوثا من انجم الوحش القمت فادحلتها فرقها ووضعها برهة وقد احيط باخيه
ووهن امره وهو في حسرة من فقد ابسال وفي حارقة من جنود اقتال لقد
سيم خسفا فلما انتعش ابسال وسال من استقبله عن شعبة آثروا اليه
ما ذهوا به فلهفه لهفا قال ذباعني وانصرني انك انت الرؤف بي وما احب
نعم عندي لقد لطفت بي لطفا وخرجت بلاد اخيه حتى شنا عليه وكادت
تصل اليه يد الخراب اليه قال انا اخوك ابسال لقد نحا الله اليك لا صرف
عنك ما ابتلاك به والقه كيدا وقيد اليه من الجياد ما اغنامه ومن اللبب
والسلب ما استوى عليه وبرز الى حاضرة الجنوب بعض مدينة اخيه قال
ها انا لكم ابسال لقد عافاني بجلاله لهو الرم واحفى وانه لهو اصدق
وعدا واوفى وانه لهو انصر واكفى وانه لهو ارحم واشفق وانه لا يخفى عليه
ما يخفى ولا عليهم بجفهم جفا كا غابحر فهم جرفا وقوبت القلوب من ان
ابسال وتحلقوا المصابيح لا يجلون في هاجسة الصدر خوفا واجلوهم
عن حربهم الى بعد ثم ابتغوا احقادا فاصحروا اليهم فيما نسوهم الكفاح
حتى فلوهم فلا وشلوهم شلا وقصفوهم قصفا كانما عصفوا عليهم عصفا وخرج
ابسال حتى اسر بعد به قاموس الخراب ثم اخذ الى بابل نخفا ونسخ
له ملكها اجدعا ولثمه اثقالها بجماتها وخرصته في كل خير وكان
ملكا صديقا وكان برا وعفا وعاد الى الخيمة وهي في غيلة لا يعلف
عنه شدانها وانت طاهية وطاعمة جواد الله على ان نفشا ذمو من دارك
على ينابيع الصبر هدت سبل الهند ومن ضرب الارزق فقعلا وذعفا

وكانت اطم مصيبة على ينابيع الصبر كادت الارض ترجف بها رجفا واتخذ
كل شيم على ادمها اسفا عليه حتى في بلاد طلمها طعنا وفتحها سيفا ما كان
الاكبر ان كل نفس نسبا واصا له ومعرفة وعرفا واعتزل اخوه ما لكه
وجعلها الذي الى منه بمنا زمن ربه صبرا مستدعا وان تقشع عن قلبه
ما طخى عليه من غم ربيبه ونعطف عليه في الدنيا والاخرة عطفا فاوحى
اليه امرها في حلم طولع فيه مما كان من تلك ومن طاه وطاعم بر فسوا اعدنا
لمن ركب عفا فسقي بلثهم ما سقوه فتفسحوا امكا نهم ولم عند نا خراما عملوا
لا بغفل صغيره ولا كبيره الا ان كل الى حساب وكاين من صديق ابتليناه
بما شئنا من حلمنا نحلم لدنيا قصيره وحزني وكم من قتيل وشهيد ولكل
نفس اجل لقد قررناه نحن وسطرناه في كتاب قضيناه من ان نقضي الدهر
وما عليه من مزيد فتوكل على ربك انما انعم عليك بما لم ينعم به على احد ممن
نشيع ونعلم وجلى لك كنه الحق في كل مطلع منك عليه وهدى اليه وابدك
كلنا بيد والحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه محمد واله اجمعين

بقع
جد الفراغ من تعليقه في ثاني عشر رجب
سنة ثمان وستين وستمائة ...

